

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



GRANDEZA Y MISION DE MARIA
A LA LUZ DEL CONCILIO

Card. Antonio Caggiano

LA IDENTIDAD DEL SACERDOTE

Josef Pieper

LA RESURRECCION ¿MITO O REALIDAD?

Carlos M. Buela

UNIVERSIDAD CON SIGNO POSITIVO

Patrício H. Randle

SEXO Y TEOLOGIA

Abelardo Piñhod

LIBERACION Y SALVACION

Juan Vallet de Goytisolo

G. K. CHESTERTON

Jorge N. Ferro

6

REVISTA DEL SEMINARIO DE PARANA

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul,
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro.
Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R.
González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ez-
cúrra, R. P. Dr. Benedicto Hanco S. J., Pbro. Lic.
Alfonso Franck, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P.
Dr. Alfredo Sáenz S. J.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos
de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**



SECCION
UBICACION
N° 866
BIBLIOTECA

Año 2 — N° 6

Tercer cuatrimestre de 1974

Registro de Propiedad Intelectual N° 1.250.156

I N D I C E

EDITORIAL	3
Cardenal Antonio Caggiano	<i>Grandeza y Misión de María a la luz del Concilio</i> 7
Carlos Miguel Buela	<i>La Resurrección ¿mito o realidad?</i> 17
Thomas Molnar	<i>El tema de los "dos Dioses"</i> ... 39
Abelardo F. Pithod	<i>Sexo y Teología</i> 46
Josef Pieper	<i>La identidad del sacerdote</i> 55
Jorge N. Ferro	<i>G. K. Chesterton (1874-1974)</i> .. 76 ✓
Ignacio B. Anzoátegui	<i>Gilbert Keith Chesterton</i> 82 ✓
Patricio H. Randle	<i>Universidad con signo positivo</i> . 84
Juan Vallet de Goytisolo	<i>Liberación y Salvación</i> 91
Efraín U. Bischoff	<i>El Cura Brochero y su mundo</i> . 99
Mons. Rudolf Graber	<i>San Gabriel, Patrono de la radio</i> 108
Documento	<i>Relaciones entre Obispos y Religiosos</i> 114
Bibliografía	119

EDITORIAL

Estando en prensa el número sexto de MIKAEL, se realizó en Roma la Tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos. Acontecimiento de orden mundial que, sin embargo, no encontró mayor eco en los medios de comunicación social, vaya a saber por qué oculto motivo. Sólo cuando un obispo de Madagascar comunicó su opinión adversa al desarrollo del Sínodo, se agitaron un poco las hasta entonces tranquilas aguas y pareció que tendríamos un vaivén de informaciones periodísticas sobre acontecimiento tan trascendental. Pero todo no pasó sino de simple conjetura. Bastó una declaración en sentido contrario a la expresada por dicho obispo y que el Sínodo continuara desarrollándose, para que volviera al anonimato de lo intrascendente en materia de noticias. Y sin embargo, según el parecer de más de un obispo, ha sido la más positiva de las tres grandes asambleas sinodales realizadas hasta aquí.

El tema fundamental —la Evangelización del mundo moderno— y los subtemas implicados: análisis de la situación actual de la evangelización en cada uno de los cinco continentes —fenomenología del problema de la evangelización en el mundo de hoy podríamos llamarlo —con todas sus implicancias: experiencias y problemas, y aspectos teológicos de la evangelización —verdades y realidades iluminadoras y orientadoras en la tarea evangelizadora— nos muestran la trascendental importancia de este evento eclesial.

La metodología impuesta para el trabajo de los distintos "círculos menores" o grupos de estudio (doce en total) divididos según los diversos idiomas, ha suministrado un abundante material de estudio para conocer la realidad de la Iglesia hoy, y las verdades que deben ser tenidas en cuenta para iluminar una recta evangelización en las diversas circunstancias históricas y culturales en que se halla encarnada la Iglesia de Cristo. Enumerar solamente los temas que se analizaron y las propuestas para solucionar los problemas que afloraron, nos llevaría mucho más allá de las dimensiones de un simple edito-

rial. Pero conviene subrayar la importancia que atribuyeron los Padres Sinodales a la necesidad de la oración y contemplación en la Iglesia, fiel a su deber de oír la Palabra de Dios y de encarnar esta Palabra en su vida, por distintas y varias que sean las circunstancias en que se encuentre; también, la necesidad de la benevolencia, el respeto y la tolerancia hacia la cultura y tradiciones religiosas de todos los pueblos, y el diálogo con ellas, diálogo que presupone, por otra parte, certeza en la fe, pues no se puede basar en concesiones ni en indiferentismo doctrinales, y asimismo la necesidad de purificar la religiosidad popular de ciertas adherencias que dificultan la aceptación de esa misma fe.

Según los Padres Sinodales, la acción del Espíritu Santo, "alma de la Iglesia", funda la esperanza en la acción evangelizadora del hombre considerado en su totalidad, siendo éste a la vez el medio por el cual el fermento evangélico transforma las condiciones y actividades seculares promoviendo así la liberación integral del hombre. Pero la liberación que se realiza por medio de la fe se obtiene según la medida de la fuerza de la conversión a Dios. La verdadera libertad se alcanza en proporción a esta conversión y al modo en que se viva la caridad. Así el hombre se libera del pecado y encuentra el verdadero sentido de su propia libertad. A este respecto conviene recordar la puntualización que hizo su Santidad Paulo VI en su Discurso de Clausura, en relación a la liberación humana "puesta en su justo relieve" por el Sínodo, cuando afirmó que "la totalidad e integridad de la salvación no se ha de confundir con ésta o aquella liberación"; la originalidad propia del Evangelio es "la de un Dios que redime al hombre del pecado y de la muerte y le introduce en la vida divina. No se puede, pues, acentuar demasiado, a nivel temporal, la promoción humana y el progreso social, en perjuicio del significado esencial que la Iglesia atribuye a la Evangelización o anuncio de todo el Evangelio".

Las Iglesias locales, en comunión con la Iglesia universal, son corresponsables de la obra evangelizadora, responsabilidad que recae directamente en los obispos, sucesores de los Apóstoles, e indirectamente, como colaboradores directos y a ellos subordinados, en los sacerdotes; pero también lo son los religiosos y laicos en estrecha unión con los obispos. Con todo, las responsabilidades asumidas por las Iglesias locales no deben ir en detrimento de la comunión con las otras Iglesias particulares y con el Sucesor de Pedro a quien por derecho divino le corresponde "apacentar a los corderos y a las ovejas", "con-

fírmar a los hermanos" y "ser fundamento y signo de la unidad de la Iglesia". De ahí que el Papa haya recordado que "el ejercicio de su función no puede quedar reducido solamente a circunstancias extraordinarias". "Él, el sucesor de Pedro, es y sigue siendo el Pastor ordinario de todas las ovejas, de todo el cuerpo", y por tanto en las relaciones entre Iglesia local y Roma "no se encuentra en juego una dialéctica de poderes, sino que se trata de un único desec, el de responder a la voluntad del Señor con afecto total, cada uno con la aportación del cumplimiento fiel del propio deber".

Tiempo ha que se habla en la Iglesia del pluralismo en la unidad: conservar la unidad en lo substancial y admitir la pluralidad en lo accidental. Como consecuencia, se ha hablado también, como parte de dicho pluralismo, de la "indigenización" (relación entre Evangelio y cultura indígena) y de la creación de teologías autóctonas. A nadie le es extraña la expresión v. gr. 'de teología latinoamericana o de teología para el tercer mundo. Al tratar de tierra de misiones la Asamblea Sinodal insistió en la necesidad de adaptar la Liturgia, la legislación, la disciplina y la misma exposición de la doctrina católica a la mentalidad de aquellos pueblos. Todo esto bien entendido es correcto y tiene su fundamento. Pero para evitar una mala interpretación, un obispo de Africa, continente para el cual por sobre todo se pedía una mayor libertad e independencia de todo influjo "europeo", señaló que no todos los elementos de las culturas africanas eran asimilables por el Evangelio, por ser algunos de estos elementos incluso inmorales y recalcó que más que hablar de "africanizar" el Evangelio, habría que hablar de evangelizar el Africa. Lo cual está en la línea de lo dicho más tarde por su Santidad Paulo VI quien, aún concediendo que habría que "encontrar una más plena expresión de la fe que responda a las condiciones de las razas, sociedades y culturas", puntualizó sin embargo que "no sería seguro, ni exento de peligros, hablar de tantas y tan diferentes teologías, como continentes y culturas hay. Pues el contenido de la fe o es católico o ya no es tal". Y para que no quedaran dudas al respecto, añadió: "todos nosotros hemos recibido la fe a través de una tradición ininterrumpida y siempre constante: Pedro y Pablo no la disfrazaron para adaptarla al mundo judío, griego o romano; sino que velaron con el máximo cuidado por su autenticidad, por la verdad de un único mensaje".

Quedó claro, creeríamos, que la evangelización consiste en llevar adelante el mandato recibido de Cristo, de predicar el Evangelio a toda creatura, en enseñar a todas las gentes con el fin de implantar

entre ellas a la Iglesia, comenzando por el bautismo y perfeccionando la obra comenzada con los demás sacramentos, sobre todo con la Eucaristía, centro y culminación de toda Evangelización. El fin de ésta consiste en que se acepte la fe y por ella se llegue a la conversión, que sigue inmediatamente a la fe en un Dios vivo. Tener fe no es sólo aceptar nociones, sino convertirse al Dios viviente.

Conviene indicar que entre los obstáculos para la evangelización que se consideraron, cabe señalar la decadencia de la familia; el influjo del materialismo, del secularismo y del ateísmo práctico; la indiferencia o escasa práctica religiosa; los regímenes ateos y materialistas; la falta de espíritu evangélico y misionero en los diversos elementos de la comunidad cristiana; la dificultad de armonizar en la unidad algunos elementos que son complementarios, como inmanencia y trascendencia, verticalismo y horizontalismo, y la confusión entre Evangelio y política; revelación y situación concreta y aún dudas sobre la noción exacta de evangelización que luego se reflejan en la práctica. Como elementos favorables, se señalaron: la conciencia de la presencia activa del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia y del mundo; la renovación de la vida de la Iglesia a partir del Vaticano II; los frutos alcanzados por la renovación litúrgica; el deseo de oración; la creciente estima de los valores fundamentales de la persona humana, de la justicia, de la paz, etc...

Lamentablemente no se dio a conocer el documento final de esta III Asamblea General del Sínodo de los Obispos. Sabemos que fue rechazado por ciento veinte votos contra ochenta. Así pasó a manos de Su Santidad el Papa, quien decidirá sobre su suerte final.

P. SILVESTRE C. PAUL

Rector del Seminario

Director de MIKAEL

GRANDEZA Y MISION DE MARIA A LA LUZ DEL CONCILIO

Al cumplirse el 8 de diciembre el primer aniversario de la Coronación Pontificia de la Virgen del Rosario, Madre y Fundadora de la Ciudad de Paraná, MIKAEL se complace en publicar el texto de la homilía que el Emmo. y Revmo. Mons. Dr. Antonio Caggiano hizo llegar a nuestra mesa de redacción y que pronunciara en esa ocasión desde la explanada de la Iglesia Catedral de Paraná.

La imagen de la Virgen del Rosario

"La representación hecha por el Gobernador Bruno Mauricio de Zabala al Obispo Pedro Fajardo, según su comunicación al Deán y Cabildo en Sede vacante de 15 de abril de 1730, determinó la nueva división eclesiástica de las jurisdicciones de Buenos Aires y Santa Fe" (1).

Por lo que tocaba a la jurisdicción de Santa Fe, de acuerdo a derecho fueron oídos los curas de las parroquias de españoles y naturales González Bautista y Tomás Salazar. Por su parte el Cabildo de Santa Fe dio su franca adhesión a la creación de los nuevos curatos, celebrando a la vez la providencia gracias a la cual los pagos del Paraná y Arroyos "lograrán el espiritual pasto de que por tantos años han carecido", según dice el acta respectiva (2).

Consta en la misma que se erigieron ocho curatos: seis en la jurisdicción de Buenos Aires y dos en la de Santa Fe. Estos fueron la parroquia del pago de Paraná y la del pago de los Arroyos. A la primera se le asignó como Iglesia "la que está próxima a construir el sargento mayor Esteban Marcos de Mendoza; y a la segunda, la capilla del capitán Gómez Recio" (3).

(1) Augusto Fernández Díaz, "Rosario desde lo más remoto de su historia" (1650-1750), pág. 59.

(2) *Ibidem*.

(3) *Ibidem*.

Realizado el concurso de oposición, de acuerdo a derecho, para la provisión de los dos curatos de la jurisdicción de Santa Fe, "los Pbros. Francisco Arias Montiel y Ambrosio de Azugaray se presentaron y salieron triunfantes por el total de los votos de los cuatro examinadores sinodales que fueron los Dres. Bernardino Berdún de Villaysan, Marcos Rodríguez, José Antonio Meléndez de Figueroa y Francisco de los Ríos" (4).

El Pbro. Francisco Arias Montiel recibió su nombramiento tres días después del concurso ganado, el 15 de marzo de 1731 (5).

Quedaba, sin embargo, por resolver el problema de la provisión de los vasos sagrados, de las imágenes y de los ornamentos sagrados. A este efecto el Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires había dispuesto que lo perteneciente a la Capilla del Rincón pasara a la parroquia del pago de Paraná y lo de la Capilla del Salado a la del pago de los Arroyos.

Estas dos capillas habían sido desalojadas por los ataques y avanzadas de los indios que habían obligado a los habitantes de esos lugares a abandonarlas. Sus pertenencias fueron depositadas en la parroquia de Santa Fe, a cuya jurisdicción pertenecían. Hay constancia expresa que en agosto del año 1731 el maestro González Bautista, Cura propio de la Matriz de Santa Fe, entregó al Pbro. Alzugaray los ornamentos e imagen de la Virgen del Rosario del Salado Grande. Es, pues, más que probable que la entrega de la Sagrada Imagen de Nuestra Señora del Rosario fuera hecha también al Sr. Cura del pago del Paraná por su depositario el Cura de Santa Fe.

Estos son los datos históricos comprobados documentalmente sobre los que se asienta el comienzo de una nueva era para la vida religiosa, cultural y civil del pago de Paraná con la erección de la parroquia. Los factores que utilizó la Providencia de Dios fueron estos: un sacerdote excelente, hijo de estas tierras que sabía qué era la pobreza, la aspereza de la soledad y de la lucha sangrienta con los salvajes; los ornamentos indispensables para el culto; y la sagrada imagen de Nuestra Señora del Rosario que recibió por orden del Cabildo.

El ámbito de su misión "estaba demarcado por el curso de los

(4) *Ibíd.*

(5) Dr. César Blas Pérez Colman, Antecedentes históricos de la devoción a la Virgen del Rosario en Paraná.

ríos Paraná y Uruguay de todo el territorio de la provincia de Entre Ríos, salvo el nord-este, que virtualmente dependía de la influencia jesuítica, que tenía como centro Yapeyú" (6).

¡Cuán poca cosa para empresa tan descomunal! Si nos limitamos a mirar tal acontecimiento desde el ángulo exclusivamente humano, realmente es incomprensible. La misma actitud de Francisco Arias Montiel parecería un desatino.

Pero miremos también, y, en este caso es necesario, como cristianos: a la luz de la Fe, que para eso se nos ha dado, como facultad de conocimiento y virtud para percibir el mundo invisible pero real del orden sobrenatural.

¡Cómo cambian entonces la visión y comprensión de los acontecimientos y de las personas! Visto así, Francisco Arias Montiel es un hombre de fe, un apóstol que está seguro que Jesús cumplirá su palabra: "Id, enseñad a todas las gentes" ... "Yo estaré con vosotros hasta la consumación de los siglos". Por eso, aquí en el pago de Paraná, levantó su bandera que fue la Cruz. Por eso, aquí, con ternura y emoción, en la humilde capilla entronizó la imagen bendita de la Virgen María del Rosario. Ella es la Madre del Redentor Jesús, cuyo apóstol es él; Ella es también la que Jesús le dio a él por Madre espiritual. Ella desde el cielo es la que ha predispuesto que su Imagen presidiera, bajo su amparo, el acometimiento de tal empresa. Esta es la visión de la fe, que dice más todavía.

Ella, la Virgen María, en su título del Rosario es, pues, el signo evidente de su protección y amparo pasado, presente y futuro de la vida cristiana iniciada por el primer Cura Párroco desde la primera sede parroquial en toda la provincia de Entre Ríos.

¿Quién le pidió a la Virgen María en Caná que intercediera ante Jesús para evitar que la alegría de los esposos se enturbiara? ¡Nadie! Su amor de madre previó el riesgo y quiso evitarlo. Su confianza en Jesús no necesitó pedir: le bastó insinuar. ¡No tienen vino! Segura, dijo a los criados: "haced lo que Él os diga". El primer milagro público de Jesús fue realizado por Él para que jamás olvidáramos la misión maternal de María sobre la Iglesia y cada uno de nosotros.

(6) *Ibíd.* pp. 13 y 14.

Grandeza y misión de María a la luz del Concilio

De ella quiero hablaros hoy, pero siento la necesidad de hacerlo a la luz esplendorosa de las enseñanzas conciliares del Vaticano II y según su mismo espíritu.

El Concilio no se propuso enseñar nuevas verdades sobre la Virgen María, pero sí quiso dejar bien establecido, frente a las exigencias del ambiente preconiliar, cuál es el pensamiento de la Iglesia sobre la grandeza y la misión de María, de acuerdo a sus relaciones con Dios, cuyos eternos designos la eligieron para ser Madre del Verbo de Dios encarnado, asociándola así a su Obra de Redención y Salvación.

"El tema mariano estaba en el ambiente, como podían estarlo los grandes movimientos litúrgico y ecuménico, de apostolado seglar o cualquier otro de los que la Iglesia habría de ocuparse reunida en concilio, es decir, al tomar conciencia de las corrientes que en su seno provoca el Espíritu de verdad" (7).

Pero, por su excepcional importancia, se comprende bien que el tema mariano estuviera en primer término en el anhelo y consideración no solamente de los Padres conciliares, sino también de todo el pueblo cristiano. Ello fue evidente apenas se anunció el Concilio.

Desde Pío IX que proclamó el dogma de la Inmaculada Concepción hasta Pío XII, que definió como doctrina de Fe la Asunción de la Santísima Virgen en cuerpo y alma a los cielos, es indudable que el movimiento mariano había tenido un desarrollo extraordinario, promovido principalmente por las Encíclicas Papales.

Pero este mismo hecho de haber sido promovido por el Magisterio ordinario de la Iglesia, que afianzaba la seguridad de su posición en quienes rendían homenaje al Magisterio, no predisponía bien a quienes menos sensibles a él, movidos por el espíritu ecuménico, sentían mayor preocupación por las dificultades que los ortodoxos y disidentes, ante las enseñanzas del Magisterio, encontraban para llegar a la unidad.

La tendencia ecumenista en sí misma, antes del Concilio era ya, en toda la Iglesia, un signo vital de su caridad que tiende a la unidad

(7) Comisión Internacional presidida por J. B. Carol, O. F. M., "Mariología".

de todos los cristianos, por la cual oró el Señor. Por eso, no fue inesperado que el ecumenismo condicionara buena parte de los trabajos del Concilio, y de manera acentuada su actitud ante los temas marianos y ante las enseñanzas de las Encíclicas Pontificias.

Sin justificar la tendencia a preterir o minimizar la doctrina sobre la Santísima Virgen María por motivos ecuménicos y no puramente teológicos, no cabe duda que aún con buenas intenciones, se pudo caer en este error de apreciación por quienes, buscando favorecer el acercamiento entre los cristianos para llegar a la unidad, sin negar expresamente verdades determinadas, creyeron conveniente prescindir momentáneamente de algunas de ellas.

Era una actitud que no excluía rectas intenciones, pero que la realidad demostró que fue fuente de confusiones. Los medios de comunicaciones modernos, con su apresuramiento, y a veces con falta de comprensión y ligereza contribuyeron a difundir rápidamente por todo el mundo, impresiones inexactas y hasta de negaciones, creando angustias, reacciones, a veces exageradas, interpretaciones erróneas, algunas de cuyas consecuencias aún perturban el ambiente religioso.

Pablo VI y la Virgen

Lo que en esta oportunidad tan gloriosa para esta Sede arquidiocesana y para toda la provincia de Entre-Ríos, debo poner en claro es que el Concilio "dedicó —son palabras de S. S. Pablo VI— íntegramente el octavo y último capítulo de la gran Constitución dogmática sobre la Iglesia, a la dulce y luminosa figura de María, poniéndola casi en la cumbre de esta estupenda construcción doctrinal, y esto es suficiente para que nos sintamos todos obligados —incluso por la autoridad renovadora del Concilio— a renovar nuestro concepto y nuestro culto a la Virgen" (8); "diremos ante todo que el Concilio nos presenta a la Virgen no ya como una figura solitaria, que se destaca en un cielo vacío, sino como una criatura singular, bellísima y santísima, precisamente a causa de las relaciones divinas y misteriosas que la rodean, que definen su ser único y que la inundan de luz que no nos es dable admirar en una simple criatura, en una hermana de nuestra humanidad" (9).

(8) S. S. Pablo VI. Audiencia general: 29-V-1968.

(9) Ibídem.

El Concilio ha encontrado en la luz inspiradora del Espíritu Santo, palabras que "llevan un peso que las sumergen en el misterio" (10): "María está enriquecida con esta suma prerrogativa y dignidad: ser la Madre de Dios Hijo y, por lo tanto, la Hija predilecta del Padre y el sagrario del Espíritu Santo; con un don de gracia tan eximio, precede ampliamente a todas las criaturas celestiales y terrenas" (Nº 53 de Lumen Gentium).

En este mismo Nº 53, de Lumen Gentium, el Concilio recuerda que: "Al mismo tiempo Ella está unida, en la estirpe de Adán, con todos los hombres que han de ser salvados"; más aún, proclama que Ella "es verdadera madre de los miembros de Cristo por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella cabeza, por la que —continúa el Concilio— es saludada como miembro sobreeminente y del todo singular de la Iglesia, su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad y a Quien la Iglesia Católica, enseñada por el Espíritu Santo, honra con filial afecto y piedad como a Madre amantísima".

¡Con cuánta razón y cuán certeramente S.S. Pablo VI calificó este capítulo octavo de la gran constitución dogmática de la Iglesia como "un cofre de tesoros", cada uno de los cuales merecería una exposición especial, tanto doctrinal como espiritual, sugiriendo a todos una nueva lectura y una nueva meditación del mismo!

Tal vez infortunadamente todavía no nos damos cuenta cabal del cambio profundo que importa la presentación de las verdades católicas por el Concilio Vaticano II. Es nueva en la forma y por su finalidad. El Concilio ha querido llegar directamente a la inteligencia y al corazón del pueblo, siguiendo las maravillosas huellas del pedagogo divino, que fue Jesús nuestro Maestro y Salvador.

¿Por qué las masas populares le seguían, a veces hasta durante tres días, sin cansarse de oírle? Porque tenían hambre de Dios y de su verdad y porque Él les daba este pan con claridad meridiana y sencillez, utilizando un estilo popular viviente y rico de imágenes del ambiente en que vivían.

Las enseñanzas del Concilio Vaticano II han sido pensadas y escritas para que puedan llegar a la mente del pueblo, al cual pertenece esa mayoría en que están los pequeños, los pobres y los sin cultura superior.

(10) *Ibidem*.

¿No es acaso mayoría la de aquéllos cuya cultura es saber leer y escribir elementalmente? Pero esas inteligencias puestas en contacto con la verdad religiosa evangélica, presentada con la pedagogía y espíritu evangélico de Jesús, de inmediato responden como las turbas que seguían a Jesús.

Con la gracia de Dios, tan generoso con los pequeños, con los pobres y con los que "quieren ver", como el ciego de Jericó, ellos pronto pueden elevarse hacia las cumbres de la vida cristiana.

Está, pues, bien comprobado que el texto conciliar proclama la maternidad espiritual de la Virgen María, acentuando que el ejercicio de su maternidad es permanente y perdurable desde su concurso a la Encarnación hasta que todos los hombres lleguen al cielo (Nº 62).

Pero hay más que admirar en los números 60, 61, 62 y 63. La mediación de la Virgen María que pareció a muchos un obstáculo insuperable para la tendencia ecumenista, en esos números está afirmada de diversas maneras que se completan en el nº 63 magistralmente.

La Virgen María, dice el Concilio, "Por su amor materno cuida a los hermanos de su Hijo que peregrinan y se debaten entre los peligros y angustias y luchan contra el pecado hasta que sean llevados a la patria feliz. Por eso la Bienaventurada Virgen en la Iglesia es invocada con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora. Lo cual, sin embargo, se entiende de manera que nada quite ni agregue a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador. Porque ninguna creatura puede compararse jamás con el Verbo encarnado nuestro Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras, tanto por los ministros como por el pueblo fiel, y así como la única bondad de Dios se difunde realmente en formas distintas en las creaturas, así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en sus creaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única".

María Madre de la Iglesia

"El 21 de noviembre de 1964 se clausuró la tercera sesión del Concilio Vaticano II. Este es el momento que Pablo VI, Sucesor de Pedro, y como él, Vicario de Cristo, escogió para proclamar a María como "Madre de la Iglesia", disipando muchas incertidumbres y dando solución cumplida a múltiples y agudos problemas" (11).

(11) "Mariología" (dirección J. B. Carol, O. F. M.).

He aquí sus palabras que no olvidará jamás la Iglesia: "...para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores, que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título" (12).

Se trata de un título que no es nuevo para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de Madre, y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera acostumbraban a dirigirse a María, encontrando su justificación en la dignidad misma de la Madre del Verbo encarnado.

"La divina maternidad es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presencia en la economía de la salvación operada por Cristo, y también constituye el fundamento principal de las relaciones de María con la Iglesia, por ser Madre de Aquél que desde el primer instante de la encarnación es cabeza de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. María, pues, como Madre de Cristo, es Madre también de los fieles y de todos los Pastores, es decir de la Iglesia" (13).

¡Ojalá que en medio de las confusiones y negaciones, de las violencias y del terrorismo que intentan imponer universalmente un régimen materialista, presentándolo como socialista, el recuerdo y la visión de María Madre de la Iglesia "nos ilumine a fin de que junto con los peligros podamos reconocer la recta defensa, y junto con los males, el remedio en ese amor y en esa confianza en Cristo, que hermanó a los hombres y que trajo para ellos, aunque yerren y aunque se resistan, una salvación siempre posible y victoriosa"! (14).

María Madre y Reina

En esta nueva luz con que el Concilio quiere renovar y vigorizar el culto y nuestra devoción a la siempre Virgen María, bien está, pues, este gesto filial y agradecido con que la Arquidiócesis de Paraná, encabezada por su Buen Pastor, reconoce y proclama a la Santísima Virgen María en su título del Rosario como Madre y Fundadora de su

(12) S. S. Pablo VI, Discurso en la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar: 21-XI-1964.

(13) S. S. Pablo VI, Clausura Tercera Sesión Concilio Vaticano II.

(14) S. S. Pablo VI, Audiencia general 29-V-1968.

primera parroquia del pago de Pataná, que ahora es vuestra grande y noble ciudad, coronando amorosamente su primitiva Imagen y reconociendo a la Reina de Cielos y tierra como su propia Reina.

Pero en estos tiempos nuevos de la técnica y de las conquistas espaciales ¿no será este un gesto anacrónico y casi sin sentido?

Lo eterno jamás puede ser anacrónico: siempre es actual, eficaz y renovador. El Reino de Jesús "que no es de este mundo", no deja de ser Reino verdadero y real, porque no sea de este mundo.

¿Creéis acaso vosotros que cuando con Jesús pedimos al Padre Dios: "venga a nosotros tu Reino", pedimos una quimera?

Los reinos de este mundo con todos sus esplendores deslumbrantes pero insanablemente transitorios pueden serlo, ya que como el mismo mundo son "figuras que pasan y se diluyen en el olvido: Praeterit enim figura hujus mundi". Pero el Reino de Dios, como Él, es eterno.

Sí, "el concepto del Reino de Dios es central para la comprensión de la economía de la salvación y constituye el objeto supremo de la predicación de Jesús" (15).

"El Padre [de los cielos] consagró sacerdote eterno y Rey del Universo a su Hijo único Nuestro Señor Jesucristo, para que ofreciéndose a sí mismo como víctima perfecta y pacificadora en el altar de la cruz, consumará el misterio de la Redención humana; y sometiendo a su poder la creación entera, entregara a su Soberana Grandeza un Reino eterno y universal, Reino de verdad y de vida, Reino de santidad y justicia, de amor y de paz" (16).

Este Reino, pues, no es una ficción, sino una realidad; y no es anacrónico, porque es eterno como Dios.

¡Qué triste sería que un cristiano desconociera este Reino que proclamó desde su cruz el buen ladrón, cuando dijo a Jesús: "Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu Reino", mereciendo de Jesús esta respuesta: "En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el paraíso" (17). En el paraíso; es decir, unido a Jesús en el gozo sempiterno de la gloria de Dios: en el Reino eterno de Dios.

(15) P. Parente, Diccionario Teológico.

(16) Prefacio de la Misa de Cristo Rey.

(17) San Lucas, 23, 42-43.

De este Reino eterno es Reina la Madre del Rey de la gloria Cristo Jesús.

Cuando Ella, elevada por Dios en cuerpo y alma a los cielos, entró en la gloria, allí fue acogida y proclamada como Quien era, ya Reina de cielos y tierra, por ser la Madre del Rey de la gloria Cristo Jesús.

Allí, en el cielo y en la gloria de Dios no hay coronas simbólicas ni se necesitan: allí sólo hay realidades que se ven como son y se aprecian y reconocen por lo que son.

Los que necesitamos coronas simbólicas somos nosotros, que necesitamos ver para amar. Si no vemos olvidamos irremediablemente. Por eso necesitamos las imágenes y los símbolos, para recordar y para expresar nuestro amor.

Bien está, pues, vuestro gesto de amor, Excmo. Señor Arzobispo de Paraná y querido hermano mío en el Episcopado; estimados hermanos en el Episcopado y en el sacerdocio; bien está, noble pueblo entrerriano, vuestro gesto de fe y de amor.

Este gesto que conmueve nuestros corazones aquí en la tierra, también conmueve los corazones de Jesús y de María en el cielo, por esa comunión de los santos que nos asegura que si nosotros, por la fe, estamos unidos a Dios, a Jesús, a María y a nuestros difuntos que ya gozan de Dios en el cielo: ellos, no ya por la fe, sino por el conocimiento que tienen en Dios, nos ven: sí, nos ven y nos acompañan hoy invisibles pero presentes en torno a nuestro altar.

Por este acontecimiento tan noble como justiciero, tan emocionante como restaurador del sentido religioso, os digo cordialmente a todos: "laetamur de gloria vestra": nos alegramos de vuestra gloria.

Sólo me resta exhortaros con palabras de S. S. Pablo VI: "Lo que ahora nos interesa recordar a vuestra atención y a vuestra piedad es la conveniencia de que todos nosotros tomemos de nuevo en nuestras manos las cuentas del Rosario y que lo recemos con la simplicidad y el fervor de los humildes, de los pequeños, de los devotos, de los afligidos y de los confiados; por la paz en la Iglesia y por la paz en el mundo" (18) y yo añado también: por la paz de nuestra Patria. Amén.

CARDENAL ANTONIO CAGGIANO

Arzobispo de Buenos Aires
Primado de la República Argentina

(18) S. S. Pablo VI, Audiencia general: 8-X-1969.

LA RESURRECCION ¿MITO O REALIDAD?

A quienes en Cottolengos y Hogarcitos atienden a Cristo pobre y doliente en la persona de los ciegos, postrados, deformes, epilépticos, retardados, mágicos... que resucitarán con su cuerpo íntegro, sin defecto, para recibir la plenitud del premio.

Es un hecho que la herejía modernista, que tan sabia y valientemente condenara San Pio X a principios de siglo, ha rebrotado con nuevos bríos, está más difundida y está causando mayores estragos, tiene discípulos más calificados y numerosos, es más virulenta. No podía dejar de atacar, como lo hiciera también en aquella época, el hecho apologético y dogmático central de nuestra fe: la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo. Se reedita, por ejemplo, la vieja herejía de Euticio, obispo de Constantinopla, refutada por San Gregorio Magno (+604), según la cual Cristo habría resucitado con "un cuerpo más sutil que el aire" y, por lo tanto, "impalpable" (1).

Nosotros creemos que la afirmación explícita de la **palpabilidad** del cuerpo resucitado de Nuestro Señor, de acuerdo a su misma enseñanza ("Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo": Lc.24,39), repetida por San Gregorio Magno (2) y por Santo Tomás de Aquino (3), es la piedra de toque que destruye todos los sofismas de quienes niegan la verdad y la realidad de la resurrección corporal. Y creemos, también, que esta clara enseñanza no es puesta suficientemente de relieve por los defensores de la doc-

(1) San Gregorio Magno, *Los Morales*, 1.14, cap. 56; Ed. Poblet, Bs. As., 1945, T. II, pp. 446 ss.

(2) Cf. o. c.

(3) Cf. S. Th. III, 54,3.

trina católica sobre la resurrección corporal ⁽⁴⁾, o no la explicitan convenientemente, o la ignoran paladinamente.

La negación de la resurrección corporal no sólo afecta, de suyo, al dogma de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, sino también al de nuestra futura resurrección, al de la Asunción de la Ssma. Virgen María a los cielos en **cuerpo** y alma, al de la presencia corporal del Señor en la Eucaristía.

En última instancia, como el mismo modernismo, es ésta una herejía típicamente **gnóstica** ⁽⁵⁾, en la línea, por un lado, de los que impugnan la transmisión **por generación** del pecado original, de los que niegan la **integridad biológica** de la Ssma. Virgen, de los que niegan la presencia física del Señor en la Eucaristía, y caen primero en el fideísmo, luego en el agnosticismo, y finalmente en el ateísmo en cualquiera de sus formas o variantes; por otro lado se emparentan con aquellas herejías cristológicas que enseñaban que Nuestro Señor había asumido en la Encarnación un cuerpo **aparente** pero no real, ya que la materia es mala como afirmaban los docetas, con Basíldes, Marción, los maniqueos, los gnósticos, etc., o un cuerpo **celeste, etéreo, fantástico**, como sostenían Apeles, Valentín, los priscilianos (s. IV), los anabaptistas alemanes (s. XVI), negando que hubiese asumido un cuerpo carnal y terrestre, es decir, con carne, sangre y huesos como los nuestros, como en realidad asumió en las entrañas purísimas de la Ssma. Virgen.

Así como los que reducían a simple apariencia la Sagrada Humanidad de Nuestro Señor son llamados **docetas** (del griego dóke-sis: apariencia), y los que enseñaban que los sufrimientos corporales de Cristo eran aparentes son llamados **áftartodocetas** (del griego: áftartos: incorruptible, y dóke-sis) así los que niegan la resurrección corporal reduciéndola a pura apariencia deberían ser llamados **anástodocetas** (del griego: anástasis: resurrección, y dóke-sis). A lo mejor, al tener nombre propio, dejan de llamarse a sí mismos católicos, porque "de nosotros han salido, pero no eran de los nuestros" (1 Jo.2,19).

Trataremos de exponer sucintamente lo que enseña la doctrina católica acerca de la resurrección, a saber, es ésta corporal y no de cualquier cuerpo (fantástico, vaporoso, celeste), sino de un cuerpo de

(4) Cr. por ej. Jean Daniélou, *La Resurrección*, Studium, Madrid, 1971.

(5) Sobre la gnosis es imperioso leer el notable libro del P. Julio Meinvielle, *De la Cábala al Progresismo*, Ed. Calchaquí, Salta, 1970.

naturaleza humana; y no de cualquier cuerpo de naturaleza humana (de Pedro, de Diego o de Juan indistintamente), sino que tiene que ser del mismo cuerpo humano que murió, y este cuerpo humano debe ser íntegro e idéntico al cuerpo que murió, pero viviendo una vida inmortal y gloriosa ⁽⁶⁾.

I. LA RESURRECCION ES DEL CUERPO

Es evidente que por razón de su espiritualidad el alma no puede morir físicamente. Cuando se habla de "muerte del alma" se lo hace en un sentido moral para referirse al estado de pecado "mortal" en el cual el alma se encuentra privada de la gracia santificante, que es la vida divina. En este mismo sentido hablamos también de "resurrección del alma" cuando ésta pasa de la muerte del pecado a la vida de la gracia, según dice el Apóstol: "Si fuisteis, pues, resucitados con Cristo, buscad las cosas de arriba..." (Col. 3, 1; cf. Ef. 5, 14) porque así como el cuerpo vive naturalmente por el alma, el alma vive sobrenaturalmente por la gracia santificante. Sólo de esta manera aceptaban la resurrección Himeneo y Fileto y por eso los reprueba San Pablo porque "extraviándose de la verdad dicen que la resurrección se ha realizado ya, pervirtiendo con esto la fe de algunos" (2 Tim. 2,16-18).

El que propiamente sucumbe por la muerte es el cuerpo, por lo que es evidente que la resurrección, en sentido estricto, no es del alma sino del cuerpo. Cristo demostró que había resucitado con su cuerpo por las doce apariciones "**reales, objetivas y corporales**" ⁽⁷⁾ que nos describen las Escrituras, aunque fueron muchas más (cf. Act. 1,3), y por el hecho de que el sepulcro quedase vacío como consta por los cuatro evangelistas y por San Pablo ⁽⁸⁾.

Que la resurrección nuestra sea también corporal nos consta: a) por la resurrección corporal de Cristo, "primicia de los muertos" (1 Cor. 15,20), causa eficiente y ejemplar de la nuestra, "que transformará

(6) No entraremos a analizar el aspecto metafísico del misterio, pero adelantamos al lector que según la doctrina filosófica aristotélico-tomista del hilemorfismo: a) el cuerpo naturalmente postula estar unido al alma y viceversa, b) no repugna que Dios vuelva a informar con el alma el cuerpo de un hombre que sufrió por la muerte la separación de sus dos componentes esenciales.

(7) Albert Lang, *Teología Fundamental*, Ed. Rialp, Madrid, 1966, T. I. p. 313.

(8) Mt. 28,6; Mc. 16,6; Lc. 24,3; Jo. 20,2; Rom. 6,4; 1 Cor. 15,4; Act. 13,29; ver Francisco Vizmanos-Ignacio Riudor, *Teología Fundamental*, BAC, Madrid, 1963, pp. 446 y ss.

nuestro humilde **cuerpo** conforme a su **cuerpo** glorioso" (Fil. 3,21); b) por el testimonio de la Sagrada Escritura: "muchos **cuerpos** de santos resucitaron" (Mt. 27,52), "¿con qué **cuerpo** vienen (los resucitados)? ¡Necio! lo que tú siembras no revive sino muere. Y lo que siembras no es el **cuerpo** que ha de nacer..." (1 Cor. 15,35 ss.), "se siembra **cuerpo** animal y se levanta **cuerpo** espiritual" (1 Cor. 15,44), "...para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro **cuerpo**" (2 Cor. 4,10), "el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a nuestros **cuerpos** mortales" (Rom. 8,11), "gemimos dentro de nosotros mismos... por la redención de nuestro **cuerpo**" (Rom. 8,23), "...llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz y vendrán..." (Jo. 5,28), y es de toda evidencia que en los sepulcros no están las almas sino los cuerpos; c) por la constante enseñanza del Magisterio de todos los tiempos, desde las antiguas profesiones de fe: "Creo... en la resurrección de la carne" (9), "el Señor Jesucristo resucitó y subió a los cielos en su mismo cuerpo" (10), hasta Pablo VI: "la muerte... será destruida totalmente el día de la resurrección, en el que estas almas se unirán a sus **cuerpos**" (11).

En fin, es imposible concebir una salvación completa del hombre sin la resurrección del cuerpo, porque sin el cuerpo del hombre no se da el ser-hombre, y por consiguiente si no hubiese resurrección del cuerpo no habría salvación del hombre.

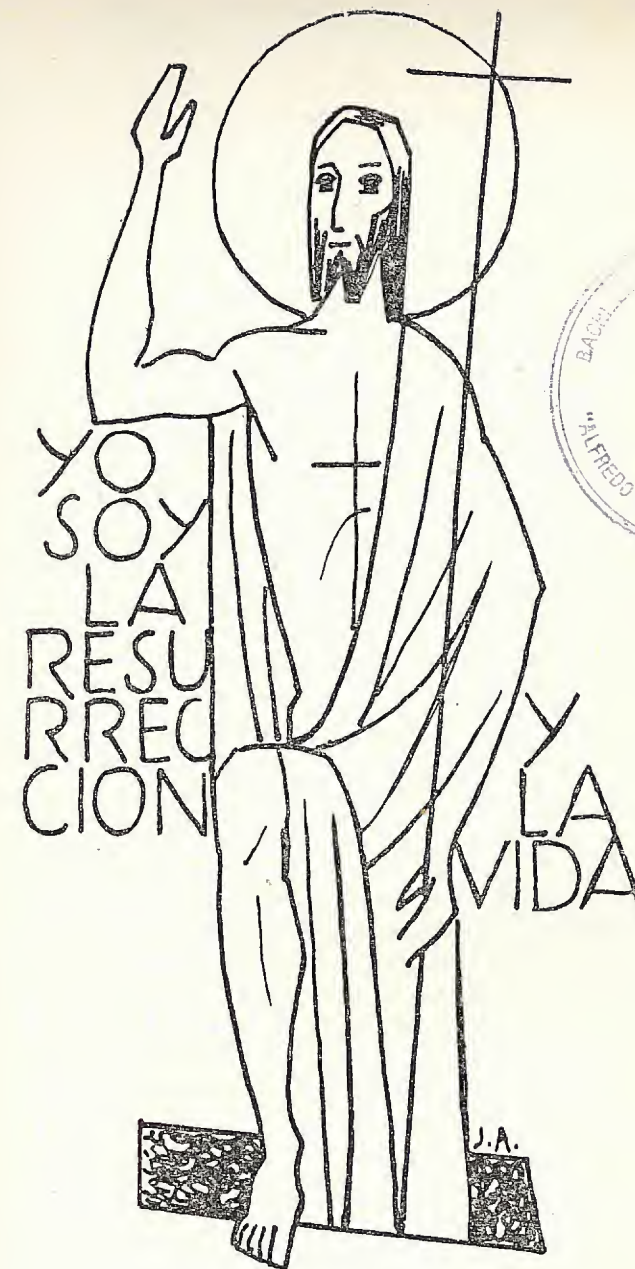
Si no hubiese resurrección del cuerpo, ¿qué se hizo del cuerpo de Cristo, en qué lugar está? (12). Si no hubiese resurrección del cuerpo y por ende no hubiese resucitado el cuerpo de Cristo, ¿en qué se convierte el pan durante la Santa Misa? Si no hubiese resurrección del cuerpo la Sma. Virgen no estaría con su cuerpo en el cielo, ¿dónde, pues, se encuentra? Es decir que quien niega la resurrección corporal, si es coherente, deberá negar la presencia corporal de Cristo en la Eucaristía y la Asunción de la Sma. Virgen, lo que implicaría el rechazo de la infalibilidad del Magisterio solemne y de la inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura. Parafraseando a San Agustín cabría decir: "quien cree lo que quiere y no cree lo que no quiere, no cree en Jesucristo, sino que cree en sí mismo".

(9) E. Denzinger 1, *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1963.

(10) *Símbolo de Epifanio*: Dz. 13.

(11) Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, BAC, Madrid, 1968, Nº 28, p. 33.

(12) Cf. en Vizmanos-Riudor, o. c., pp. 446 y ss. la refutación de todas las falsas hipótesis de fraude o robo del cuerpo muerto.



Grabado del pintor Juan Antonio

II. LA RESURRECCIÓN ES DE UN CUERPO HUMANO

No basta decir que la resurrección es corporal sino que hay que afirmar que es de un cuerpo de naturaleza humana. Porque hay quienes afirman, sí, la resurrección de los cuerpos pero entienden y expresan equívocamente la realidad del cuerpo resucitado negando la humanidad del mismo, y de este modo hacen aparente y, por lo tanto, falsa la resurrección. No hay resurrección verdadera y real, si es de un cuerpo astral, fantástico, aparente, vaporoso, aéreo, celeste, gaseoso, imaginario, etéreo, figurado, simbólico, sutil más que el aire y el viento, o convertido en espíritu. Debe resucitar un cuerpo humano como humano fue el cuerpo que murió.

Nuestro Señor Jesucristo demostró la realidad de la naturaleza humana de su cuerpo resucitado como dicen los Hechos ya que "después de su pasión se presentó vivo, con muchas pruebas evidentes" (Act. 1,3), hablaba y lo escuchaban ⁽¹³⁾, lo veían ⁽¹⁴⁾, comía y bebía (no por necesidad sino para demostrar la naturaleza del cuerpo resucitado, como enseñan San Agustín, San Beda, Santo Tomás de Aquino ⁽¹⁵⁾, caminaba ⁽¹⁶⁾, se sentaba ⁽¹⁷⁾, cocinaba ⁽¹⁸⁾, soplabá ⁽¹⁹⁾, lo podían tocar y de hecho lo tocaban ("ellas, acercándose, asieron sus pies y se postraron ante Él": Mt. 28,9) ⁽²⁰⁾, le daban cosas ⁽²¹⁾ y Él las recibía ("tomó el pan... e igualmente el pez": Jo. 21,13) ⁽²²⁾, le hablaban y Él escuchaba ⁽²³⁾, mostraba las manos, los pies, el costado ⁽²⁴⁾, etc... Lo que dice San Agustín con respecto a la Encarna-

(13) Cf. Mt. 28,9.10.18; Mc. 16,14-18; Lc. 24,17.19.25.26.36.38.39.41.44-49; Jo. 20,15.16.17.19.21.23.26-29; 21,5.6.10.12.15.16.17.18.22; Act. 1,7-8.

(14) Cf. Mt. 28,16ss.; Mc. 16,11-13; Lc. 24,31-37.39-40; Jo. 20,14.20.29; Act. 1,9-10.

(15) Cf. Lc. 24,43; Act. 1,4; 10,41; cf. San Agustín, *La Ciudad de Dios* 1.22, cap. 19, BAC, T. II, p. 740 passim; cf. San Beda, *In Lucam* 24,41: PL 92,631; cf. Santo Tomás, *S. Th.* III, 54,2, ad 3 y passim.

(16) Cf. Lc. 24,15.

(17) Cf. Lc. 24,30.

(18) Cf. Jo. 21,9.

(19) Cf. Jo. 20,22.

(20) Cf. Lc. 24,39-40; Jo. 20, 17.27.

(21) Cf. Lc. 24,42.

(22) Cf. Lc. 24,30-43.

(23) Cf. Lc. 24,18.19-24.29; Jo. 20,15.16.28; 21,15.16.17.21; Act. 1,6.

(24) Cf. Jo. 20,19.27; Lc. 24,40.

ción lo podemos aplicar a su Resurrección: "si el cuerpo [resucitado] de Cristo fue un fantasma, Cristo nos engañó; y si tal cosa hizo, no es la verdad. Ahora bien, Cristo es la verdad. Luego su cuerpo no fue una ficción" ⁽²⁵⁾.

Expresa y explícitamente es rechazada tan peregrina hipótesis por los Santos Evangelios, "que nos comunican la **verdad sincera** acerca de Jesús" ⁽²⁶⁾, sobre todo en el hecho que narra San Lucas en el cap. 24, vers. 36 al 43, cuando los Apóstoles "aterrados y llenos de miedo, creían ver un espíritu". Nuestro Señor los convence de la realidad de su cuerpo resucitado ofreciéndose para que lo tocasen, palpasen y así comprobasen que no había asumido un cuerpo fantástico o vaporoso o convertido en espíritu, etc. "**Palpadme y ved, que el espíritu no tiene carne ni huesos, como veis que yo tengo. Diciendo esto les mostró las manos y los pies**".

Del sentido obvio de este texto sacro se deducen dos afirmaciones claras, a saber, que el cuerpo resucitado de Cristo era palpable, y asimismo que era un cuerpo humano terreno, o sea, con carne y huesos. Trataremos de profundizar un tanto en estas dos afirmaciones.

1. El cuerpo resucitado de Cristo era palpable

Cuando decimos que el cuerpo resucitado de Cristo era **palpable**, queremos decir:

a) que ofrecía **resistencia al tacto**, ya que era **tangible**, en forma semejante a como es tangible cualquier cuerpo humano.

b) que tenía la **consistencia** o **densidad** propia de todo cuerpo humano, de manera que no se lo podía atravesar, y por eso las santas mujeres pudieron asirse a sus pies ⁽²⁷⁾. Si de hecho pasaba aun estando las puertas cerradas era ello por virtud divina, así como por virtud de Dios el cuerpo de Pedro, según Act. 5, 15, sanaba a los enfermos: "no tuvo por propiedad congénita que con su contacto sanase los enfermos, antes así sucedía por virtud divina para edificación de la fe" ⁽²⁸⁾.

(25) *Octoginta trium quaest.*, Q.14: PL 40,14; cf. *S. Th.* III, 5,1.

(26) Conc. Vat. II, Const. *Dei Verbum*, n° 19; ver el importante artículo de André Feuillet, *Ideas insólitas sobre la Resurrección*, en *L'Osserv. Rom.* del 21-3-72, reprod. por "Iglesia-Mundo", n° 27, del 30-5-72.

(27) Cf. Mt. 28,9.

(28) *S. Th.*, Suppl. 83,2,c.

c) que **ocupaba un lugar** como cualquier cuerpo humano. El Angélico, tan medido en sus adjetivos, dice: "parece una locura (**insania**) afirmar que el lugar que ocupará el cuerpo glorioso estará vacío" (29).

d) que era **naturalmente palpable**, no por milagro, y ello, por la realidad misma de su naturaleza humana resucitada. Euticio, obispo de Constantinopla, que negaba la palpabilidad del cuerpo resucitado, al igual que los actuales "anastodocetas", sostenía que el Señor se hizo palpable por milagro, para quitar de los apóstoles la duda de su resurrección. Esto es insostenible. Basta para demostrarlo la argumentación de San Gregorio Magno refutando a Euticio: "Maravillosa cosa es lo que dices: que de donde los corazones de los discípulos fueron sanados de la duda, de allí se nos levante a nosotros la incertidumbre. ¿Qué cosa peor se puede decir que hacerse a nosotros dudoso de su verdadera carne aquello por donde sus discípulos fueron reparados en la fe y quitados de toda duda? Porque, si se afirma no haber tenido el Señor aquello que demostró, por allí se destruye nuestra fe, por donde fue confirmada en sus discípulos" (30).

e) que **actualmente** en el cielo es naturalmente palpable, resistente al tacto, consistente o denso, que llena un lugar y posee estas disposiciones no sólo ahora, sino por toda la eternidad, ya que su cuerpo luego de resucitado no cambia (31), "pues si después de su resurrección pudo alguna cosa ser mudada en su carne, volvió el Señor a la muerte después de su resurrección contra la verísima sentencia de San Pablo; lo cual ¿quién hay, aunque sea loco, que lo presuma decir sino el que niega la verdadera resurrección de la carne?" (32).

Notemos que dos santos, dos santos Doctores, y de la talla de San Gregorio Magno y de Santo Tomás de Aquino califican de **locos** y de **locura** a los partidarios y a la doctrina herética de la impalpabilidad de los cuerpos resucitados. No puede ser de otra manera cuando el mismo Señor eligió como prueba para demostrar que no era un fantasma el dar a palpar su carne y sus huesos. "**Palpadme...**": esa sola palabra destruye toda "profana y vana parlería... que cunde como gangrena... pervirtiendo la fe de algunos" (33). De ahí que el XI Concilio de Toledo no vacile en confesar "la verdadera resurrección

(29) Ibid.

(30) San Gregorio, o. c., p. 447.

(31) Cf. Rom. 6,9.

(32) San Gregorio, o. c., p. 447.

(33) 2 Tim. 2,16 ss.

de la carne de todos los muertos a ejemplo de Cristo, nuestra Cabeza. Y no creemos, como algunos deliran, que hemos de resucitar en carne aérea o en otra cualquiera, sino en ésta en que vivimos, subsistimos y nos movemos" (34).

2. El cuerpo resucitado de Cristo era un cuerpo terreno

Cuando afirmamos que el cuerpo resucitado de Nuestro Señor es un cuerpo **carnal o terreno**, queremos decir que es un cuerpo con carne y huesos como el nuestro, o sea, se excluye absolutamente todo tipo de cuerpo fantástico o celeste: "**el espíritu no tiene carne ni huesos como veis que yo tengo**" (Lc. 24,39), dijo el Señor, con lo que demuestra que resucita con todas las partes propias de un cuerpo de naturaleza humana.

Se resucita con la propia sangre, y esto se prueba con toda certeza ya que, en caso contrario, no se transubstanciaría el vino en la Sangre del Señor en el Sacramento del altar, según la enseñanza de Jesús: "el que coma mi carne y beba mi sangre" (Jo. 6,54.56), "esto es mi cuerpo... es mi sangre" (35), y quien no los discierna es "reo del cuerpo y sangre del Señor" (1 Cor. 11,27.29), enseñanza mantenida por la Iglesia en todos los tiempos, y que solemnemente definió el Concilio de Trento en la sesión XIII enseñando que la Eucaristía "contiene verdadera, real y substancialmente **el cuerpo y la sangre**, juntamente con la divinidad, de Nuestro Señor Jesucristo y, por ende, Cristo **entero**" (36), "Cristo, **todo e íntegro**" (37). Quien negare que los cuerpos resucitados son de naturaleza humana, sosteniendo que son de naturaleza celeste, vaporosa, etérea, etc., si es coherente, habrá de negar también la presencia corporal de la naturaleza humana en carne y sangre reales, no metafóricas, de Cristo en la Eucaristía.

Argumentan algunos que así como el Cuerpo de Cristo en la Eucaristía no ocupa lugar, pues aunque se hace presente con toda su cantidad dimensiva, está al modo de la substancia (38), es decir, que tiene un modo de existir inespacial, así es el cuerpo de Cristo resucitado y así serán nuestros cuerpos resucitados. Pero ello es falso, por-

(34) Dz. 287.

(35) Cf. Mt. 26,26 ss; Mc. 14,22 ss; Lc. 22,19 ss; 1 Cor. 11,23 ss.

(36) Dz. 883.

(37) Dz. 876.

(38) Cf. Pablo VI, *Mysterium Fidei* n° 25, en Colección de Encíclicas Pontificias, Guadalupe, Bs. As. 1967, T. II, p. 2674.

que la presencia al modo de substancia sólo vale para la presencia sacramental. El cuerpo resucitado de Cristo está en el cielo según su modo natural de existir, está presente con su cantidad dimensiva según el modo propio de existir de la cantidad, a saber, toda en el todo y cada parte en cada parte, es decir, que exige un espacio igual al que ocupa su cuerpo natural, **ocupando un lugar circumscriptivo determinado**, sin prescindir de la extensión actual y del espacio tridimensional; en cambio en la Eucaristía está con una presencia sacramental, no llenando un espacio tridimensional, ni teniendo extensión actual. El cuerpo resucitado de Cristo está, pues, presente: primero, con su figura, circumscriptivamente (incluso con su extensión extrínseca) en un solo sitio, en el cielo, donde está localmente; segundo: bajo las especies eucarísticas, está presente no circumscriptivamente (sólo con la extensión intrínseca sin la extensión extrínseca) en muchos lugares, en todos los sagrarios del mundo, "todo entero... en su 'realidad' física, aún corporalmente, aunque no del mismo modo como los cuerpos están en un lugar" (39).

Hay también quienes afirman que Cristo "murió y resucitó al mismo tiempo" (sic!) y explican "el tercer día" no como si se tratara de un dato cronológico sino de la mera expresión de la certidumbre del triunfo final. Proponen como argumento la colección que trae el mi-drash Rabbah sobre Gen. 22,4 acerca de las obras salvíficas realizadas por Dios al "tercer día", v. gr. Gen. 42,18; Ex. 19, 11; Jos. 2,16-22; Esdr. 8,32 etc. Se pretende establecer, así, una falsa subordinación del Nuevo al Antiguo Testamento para cohonestar falsas interpretaciones. Es cierto que el Antiguo y el Nuevo Testamento constituyen una unidad, como lo mostró el mismo Jesús cuando en su encuentro con los discípulos de Emaús "comenzando por Moisés y los profetas, les fue declarando cuanto a Él se refería en todas las Escrituras" (Lc. 24,27), y como enseña San Pablo cuando refiriéndose a los preceptos ceremoniales del Antiguo Testamento afirma que eran "sombra de lo futuro, cuya realidad es Cristo" (Col. 2,17). Porque las instituciones, hechos y personajes del Antiguo Testamento, además de su realidad histórica propia, son "tipos" — prefiguraciones — de Cristo que es el analogado primero, el "antitipo" (40). Sin embargo hay que evitar la reducción del Nuevo Testamento a una concepción judía que se ha revelado insuficiente para descubrir a Cristo y que no es, en el fondo, sino un vano intento por judaizar el Nuevo Testamento y así judaizarnos a nosotros.

(39) Ibid.

(40) Cf. Alfredo Sáenz, *Cristo y las figuras bíblicas*, Ed. Paulinas, Bs. As., 1967, passim.

Pero volvamos a la peregrina hipótesis de la muerte y resurrección simultáneas de Cristo. Si hubiese sido así los presentes hubieran visto cuando Cristo se despegaba de la Cruz transformando su cuerpo en gloria. Pero entonces ¿qué fueron a pedir a Pilato?, ¿qué envolvieron con sábanas?, ¿qué cosa depositaron en el sepulcro? "Lo que pasa —responden— es que resucitó el cuerpo y quedó la corporeidad". Aparte de que eso sea tan absurdo como un círculo cuadrado, insistimos nosotros: ¿qué pasó, entonces, con la "corporeidad", dónde está? (41). "Eso pertenece al misterio" contestan algunos. Y otros, a la pregunta por el cadáver de Jesús, responden: "la sensatez invita a abstenernos de toda curiosidad" (42).

Nos viene a la mente aquello de Isaías (5,20): "Ay de los que de la luz hacen tinieblas y de las tinieblas luz..." Estos teólogos y exégetas progresistas, invitándonos a la sensatez, llaman "curiosidad" a los argumentos que destruyen sus sofismas, pero no temen convertirse en insensatos cuando con malsana curiosidad racionalizan el misterio. Niegan lo que se sabe con certeza para afirmar lo que ellos conocen con duda. Tratan como hipótesis las verdades ciertas de la fe y a sus descabelladas hipótesis les dan el valor de dogmas de fe. Diluyen los misterios para dejarnos con los "misterios" de sus teorías. A aquellas cosas que exceden la capacidad de nuestra razón pretenden dar una explicación natural tan artificial y arrevesada que resulta mil veces más difícil de aceptar que las mismas verdades sobrenaturales que intentan explicar de distinta manera que la tradicional "por razones pastorales".

Como todos los errores, también el anastodocetismo pretende fundarse en varios textos de la Sagrada Escritura, fundamentalmente en los cuatro siguientes:

a) "La carne y la sangre no pueden poseer el Reino de Dios" (1 Cor. 15,50). Algunos lo interpretan en el sentido de que los cuerpos resucitados no serán terrenos, es decir, no tendrán carne ni sangre. A lo que hay que decir que en la Sagrada Escritura de una manera se dice carne **según la naturaleza**, por ejemplo en Gen. 2,23, en Jo. 1,14, y de otra manera se dice carne **según la culpa**, o sea corrupción u obras de la carne, por ejemplo en Gen. 6,3 en Sal. 78,39, en Rom. 8,9, y en este último sentido debe entenderse aquel versículo: la corrupción de la carne y de la sangre no poseerá el Reino de Dios, a saber, los pecados.

(41) Cf. C. Gentes, 1,4, cap. 81, ad 2: BAC, Madrid, 1968, T. II, p. 947.

(42) Xavier Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1973, p. 319.

dos y las obras de la vida animal; por lo que añade el Apóstol: "ni la corrupción la incorrupción" (v. 50).

b) "El primer hombre fue terreno, formado de la tierra; y el segundo hombre es el celestial, que viene del cielo" (1 Cor. 15,47), de donde algunos concluyen que el Cuerpo de Cristo no sería terreno. Pero el texto no debe entenderse como si el cuerpo de Cristo "descendiese del cielo en cuanto a su substancia, sino que su cuerpo se formó del Espíritu Santo. Por eso dice San Agustín comentando la frase citada: 'Llamó a Cristo celeste porque no fue concebido mediante semen humano'" (43). Y "si es inadmisibile que Cristo haya recibido en su concepción cuerpo de otra naturaleza, por ejemplo, celeste, como enseñó Valentín, mucho más inadmisibile será que en la resurrección haya tomado cuerpo de otra naturaleza" (44). Los cuerpos resucitados son celestes en cuanto al resplandor de la gloria, no en cuanto a la naturaleza, por eso afirma el Apóstol: "uno es el resplandor de los cuerpos celestes y otro el de los terrestres" (1 Cor. 15,40).

c) Algunos afirmaron que en la resurrección el cuerpo se convertirá en espíritu y por eso, dicen, San Pablo llama "cuerpos espirituales" (1 Cor. 15,44.46) a los cuerpos resucitados. Pero tal cosa no puede sostenerse pues es absolutamente imposible por tres razones (45). Ante todo porque el cuerpo no puede convertirse en espíritu ya que sólo se transforman las cosas que tienen materia común y entre lo espiritual y lo material no hay comunidad de materia, ya que las substancias espirituales son completamente inmateriales. En segundo lugar, si fuera posible que el cuerpo se convirtiese en espíritu, no resucitaría un hombre, ya que éste consta naturalmente de alma y cuerpo. Finalmente, si tal fuera el pensamiento de San Pablo, así como a los cuerpos resucitados los llama "cuerpos espirituales", por una razón parecida podría llamarlos "cuerpos animales" al convertirse estos en ánimas. Lo cual es evidentemente falso. San Agustín exclama: "¡Dios nos libre de creer que serán espíritus!". . . serán cuerpos espirituales pero conservando la substancia de la carne, "no perdiendo su naturaleza, sino cambiando su cualidad" (46).

d) Asimismo los hay que malentienden aquello de Mt. 22,30: "en la resurrección. . . serán como ángeles en el cielo", afirmando que, al

(43) *S. Th.* III, 5,2, ad 1.

(44) *Ibid.* III, 54,3, c.

(45) Cf. *S. Th.*, Suppl 83.1 y *C. Gentes* 1.4, c. 84, ed. cit. p. 969 ss.

(46) San Agustín, o.c., l. 13, c. 23, p. 37.

igual que los ángeles, después de la resurrección no tendremos cuerpo. La respuesta se hace obvia por el mismo texto completo: "en la resurrección ni se casarán ni se darán en matrimonio, sino que serán como ángeles en el cielo", no porque careceremos de cuerpo sino porque no habrá relación matrimonial al no haber necesidad de perpetuar la especie.

Con lo dicho creemos haber mostrado la doctrina católica y destruido los argumentos contrarios a la verdad de la resurrección de la carne.

III. LA RESURRECCION ES DEL MISMO CUERPO DE LA PERSONA QUE MURIO

Si el que muere es Juan, para que de hecho resucite debe tomar su propio cuerpo, no el de Pedro o el de Diego. En la hipótesis de que tomase otro cuerpo que no fuere el suyo propio, estaríamos frente a un caso de **reencarnación** y no de resurrección, lo que es totalmente opuesto a la fe y a la razón. Sería un caso de espiritismo, no de cristianismo.

Re-suscitare es levantarse por segunda vez, como dice San Juan Damasceno: "la resurrección es la segunda elevación de quien cayó" (47). Para elevarse el que se cayó, el cuerpo de quien resucita tiene que ser el mismo cuerpo humano de quien murió.

Nuestro Señor Jesucristo demostró en su resurrección haber retomado el mismo cuerpo que había asumido en las entrañas purísimas de la Ssma. Virgen, el que había sido clavado en la Cruz, horadado por la lanza y sepultado. De ahí que el sepulcro donde fue depositado su cuerpo muerto es ulteriormente hallado vacío (48) y de ahí también que en las apariciones muestre las santas llagas de sus pies, manos y costado, producidas durante su acerba Pasión, por los clavos y la lanza.

Las santas llagas con que el Señor se aparece son las credenciales de que su resurrección es de un cuerpo de naturaleza humana, palpable, que opone resistencia al que lo toca, **idéntico** al que fijaron en la Cruz, como vemos que dice el mismo Jesús: "Ved mis manos y mis pies, **que yo soy**" (Lc. 24,39) y como se confirma por la prueba que pedía Tomás: "Si no veo en sus manos la señal de los clavos y **meto** mi dedo en el lugar de los clavos y **meto** mi mano en su costado, no

(47) *De la fe ortodoxa*, cap. 27: PG 94,1220; cf. *S. Th.*, Suppl. 79,1.

(48) Ver nota 8.

creeré" (Jo. 20,25) a lo que respondió Nuestro Señor a los ocho días: "Alarga acá tu dedo y mira mis manos y tiende tu mano y **métela** en mi costado" (Jo. 20,27). Las llagas son el "documento de identidad" que prueban la mismidad esencial que une al resucitado con el crucificado y la continuidad substancial del crucificado con el resucitado. Mismidad y continuidad no sólo por el alma sino también por el cuerpo. Es interesante observar que Nuestro Señor no dice a sus apóstoles: "ved mi rostro", o "escuchad mi doctrina", o "reparad en mis milagros", sino que les da a comprobar, experimental y palpablemente, la verdad de su resurrección, haciéndoles así manifiesta la identidad numérica de su cuerpo resucitado.

Al decir identidad numérica queremos afirmar que el cuerpo resucitado no sólo es idéntico por razón de una misma forma substancial —una misma alma humana— sino por levantarse el mismo cuerpo que había dejado el alma en el momento de la muerte. Más aún, excluimos decididamente la hipótesis de la ascensión de una materia distinta a la que tuvo el alma en la vida terrena por la simple razón, entre otras, de que, según tal hipótesis, podría darse en un difunto el absurdo de que sus huesos "que están en los sepulcros" (Jo. 5,28) quedasen allí para siempre mientras su alma asumiría otra materia, enteramente nueva, para su cuerpo resucitado, haciendo de la resurrección no un caso de unión de las cenizas de la misma materia numérica, sino un caso de ascensión de otra materia (49).

Creemos que así lo ha entendido el Magisterio infalible de la Iglesia al enseñar: "padeció Él mismo en su carne y resucitó y subió a los cielos en su mismo cuerpo, con gloria..." (50), "creemos que hemos de ser resucitados por Él en el último día **en esta carne en que ahora vivimos**" (51), "creo en la verdadera resurrección **de la misma carne que ahora llevo**" (52), "de corazón creemos y con la boca confesamos la re-

(49) Cf. A. Royo-Marín, *Teología de la Salvación*, BAC, Madrid, 1959, pp. 593 y ss., y Ludwig Ott, *Manual de Teología Dogmática*, Herder, Barcelona, 5ª ed., 1966, pp. 717 y ss. (No compartimos la benignidad con que juzga esta teoría D. Esteban Bettencourt, *La vida que comienza con la muerte*, Ed. Fund. Pérez Companc, Bs. As., 1973, pp. 254 y ss. que al parecer desconoce a Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929).

(50) *Símbolo de Epifanio*, Dz. 14.

(51) *Fórmula llamada fe de Dámaso*, Dz. 16.

(52) *Símbolo de San León IX*, Dz. 347.

surrección **de esta carne que llevamos y no de otra**" (53), "todos los cuales (réprobos y elegidos) resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan" (54), etc., y últimamente: "el día de la resurrección estas almas se unirán a sus cuerpos" (55).

1. Identidad del cuerpo resucitado

Según nuestra fe, creemos que entre el cuerpo sin vida y el mismo cuerpo resucitado hay una identidad no sólo metafísica o específica, sino física o natural, numéricamente la misma. Pero numéricamente la misma, admitiendo **un más y un menos, o un flujo y reflujo**, que de ningún modo destruyen la identidad física y numérica. Así como cuando damos sangre o nos la transfunden, comemos o defecamos, nos cortamos el cabello o las uñas, aspiramos o exhalamos aire, nos quitan una muela o nos amputan una pierna, seguimos siendo siempre nosotros mismos, o sea, la misma alma y el mismo cuerpo numérico, a pesar de todos los crecimientos y decrecimientos, y no obsta todo ello para poner en duda nuestra identidad numérica corporal, incluso sabiendo lo que enseña la Biología (56), o sea, que en más o menos siete años se renuevan totalmente las células de nuestro cuerpo (menos las **neuronas** que no se renuevan y que son las mismas desde el huevo cigota hasta el momento de la muerte), muchísimo menos han de constituir tales hechos argumento para negar la identidad del cuerpo resucitado. Así lo enseña Santo Tomás: "Lo que no impide en el hombre la unidad numérica mientras vive, es evidente que tampoco puede impedir la unidad del que resucita" (57), e ilustra su afirmación con dos ejemplos muy gráficos: el fuego, mientras arde, se dice uno numéricamente, porque permanece su especie, aunque se consuma la leña y se le añada nueva (58), y asimismo la ciudad, aunque cambien sus habitantes, salva su unidad numérica (59).

(53) Inocencio III, Dz. 427.

(54) *IV Concilio de Letrán*, Dz. 429.

(55) Pablo VI, *Credo del Pueblo de Dios*, l. c.: "quo hae animae cum suis corporibus coniungentur".

(56) Cf. por ej. De Robertis, Nowinsky y Sáez, *Biología celular*, Ed. El Ateneo, Bs. As., 8ª ed., 1970, passim; Alvin Nason, *Biología*, Ed. Limusa-Wiley, México, 1970, p. 456 y passim.

(57) *C. Gentes* 1.4, c 81: ed. cit. p. 950.

(58) Cf. *ibid.*

(59) Cf. *S. Th.*, Suppl. 80,4; ver C. Pozo, *La teología del más allá*, BAC, Madrid, 1968, p. 116.

2. Integridad del cuerpo resucitado

Por ser la resurrección obra de Dios y siendo perfectas las obras de Dios, el hombre ha de resucitar **con toda la perfección de su naturaleza humana**. Se nos ha prometido que "no se perderá un solo cabello" (Lc. 21,18) de nuestras cabezas.

Así, por ejemplo, no resucitarán con el cuerpo aquellas cosas que la naturaleza humana no necesita para su perfección y que por eso expele como la orina, el sudor, la materia fecal, el pus, etc., o que están ordenadas a la conservación de la especie como el semen, la leche, etc.

Pero sí han de resucitar con él todos sus miembros, incluso genitales, ya que pertenecen a la perfección de la naturaleza humana. Por eso la Iglesia ha condenado la proposición de Orígenes: "Si alguno dice o siente que en la resurrección los cuerpos de los hombres resucitarán en forma esférica y no confiesa que resucitaremos rectos: sea anatemá" (60).

Esto quiere decir que no habrá deformidad o mutilación o deficiencia alguna de los resucitados y que, por lo tanto, todos nuestros enfermos de Cottolengos y Hogarcitos: mancos, cojos, ciegos, contrahechos, paralíticos, deficientes mentales, mogólicos, epilépticos, etc., serán resucitados por Dios con sus cuerpos íntegros, sin defecto, para recibir la plenitud del premio. ¡Cómo aumentará la gloria accidental de los elegidos de Dios que han trabajado en estas obras de misericordia cuando allí se encuentren con los enfermos a los cuales, aquí en la tierra, han dado de comer, de beber, de vestir, a los que han dado calor de hogar a sus vidas y fuego de caridad cristiana a sus corazones! ¡Allí les darán las "gracias" que aquí son incapaces de dar!

Al llegar acá, si es que nos han seguido, los modernos incrédulos suelen esgrimir un argumento que creen por demás contundente y definitivo para cerrar la cuestión, no ya negando abiertamente la resurrección pero, al menos, dudando de la misma, o afirmando que ignoran en qué consiste. ¿Cuál es la dificultad que presentan? El caso de antropofagia, que hoy ha alcanzado notoria actualidad: si un hombre come carne de otro quiere decir que la carne comida es asimilada por el cuerpo del antropófago y por consiguiente se integra a un cuerpo ajeno. Con lo cual no hacen más que poner de relieve la ignorancia que los aqueja, propia por otra parte de todos aquellos que des-

(60) *Cánones contra Orígenes*, Dz. 207.

precian la Tradición. Siete siglos antes, Santo Tomás de Aquino ya resolvía magistralmente esa objeción e incluso tres o cuatro objeciones más que, después de setecientos años todavía no se les ha ocurrido excogitar a nuestros progresistas que se creen avanzados. Así contesta el Aquinate: "Tal hecho no puede impedir la fe en la resurrección. Pues no es necesario que todo lo que estuvo materialmente en el hombre resucite con él; por otra parte, si algo falta puede ser suplido por el poder divino. Así, pues, la carne comida resucitará en aquel en quien primero estuvo animada por el alma racional perfecta..." (61). Entre otros Santos Padres, el Águila de Hipona refutaba asimismo, quince siglos atrás, esa objeción, como puede verse en "La Ciudad de Dios".

Nos queda aún por tratar un último aspecto, importantísimo, de la fe católica en la resurrección. Porque ésta puede ser **imperfecta** como cuando el alma vuelve a unirse al cuerpo para vivir nuevamente una vida mortal, como en el caso de Lázaro, del hijo de la viuda de Naim, de la hija de Jairo (estrictamente, en estos casos cabe hablar de "reanimación", o sea, el alma todavía no gloriosa vuelve a unirse a su cuerpo), pero es **perfecta** cuando el alma vuelve a unirse al cuerpo para hacerle vivir una vida inmortal. Tal fue la resurrección de Nuestro Señor Jesucristo y tal será la nuestra al fin de los tiempos, cuando nuestras almas gloriosas se vuelvan a unir a nuestros cuerpos para hacerlos gloriosos.

IV. LA RESURRECCION ES A UNA VIDA GLORIOSA E INMORTAL

"Sabemos que Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no muere; la muerte ya no tiene dominio sobre Él", enseña el Apóstol (Rom. 6,9). Resucita para vivir una vida gloriosa e inmortal.

En las apariciones de Nuestro Señor que siguieron a su resurrección podemos observar una doble serie de fenómenos. Por un lado, vemos que habla, come, se deja tocar, muestra sus llagas, etc., y, por otro lado observamos que no deja que le abracen largamente los pies, entra y sale del Cenáculo estando las puertas cerradas, aparece y desaparece cuando quiere, toma distinta figura, etc. Es que quiere demostrar dos cosas: una, que tiene **la misma naturaleza** humana que poseía durante su vida mortal; otra, que su cuerpo goza de **distinta gloria**.

(61) Para la refutación completa leer *S. Th.*, Suppl. 80,4, ad 3.4.5. y *C. Gentis* 1.4, c.81, solución a la 5ª dificultad del cap. 80: ed. cit. pp. 951-952.

Separar una serie de fenómenos de tal manera que se llegue a la negación de la otra, sólo conduce a la herejía. Interpretar una serie de fenómenos tan sólo a la luz de los otros de tal modo que se escamoteen los primeros, conduce al mismo resultado. Fue San Gregorio Magno quien, en frase precisa y bruñida, destruyó el sofisma para siempre al afirmar que el cuerpo resucitado es **"de la misma naturaleza, pero de distinta gloria"** (eiusdem naturae et alterius gloriae).

Al decir **"distinta gloria"** se quiere expresar la distinta vida que vive el cuerpo resucitado y las distintas condiciones o dotes que lo embellecen, enaltecen y exaltan.

El alma, al unirse íntimamente a Dios por medio de la visión beatífica, se hace gloriosa, y al unirse al cuerpo, en la resurrección, hace glorioso a éste. Por eso, para entender lo que es el cuerpo glorioso, primero debemos entender más profundamente lo que es la visión beatífica de Dios, gracias a la cual, clara e indistintamente, tal como es en sí mismo, un día lo veremos y seremos "semejantes a Él" (1 Jo.3,2), volviéndonos "deiformes" ⁽⁶²⁾ —que es el efecto formal del "lumen gloriae"— y debemos captar cómo esta visión de "Aquél que es" (Ex.3,14) infinitamente perfecto, que "está sobre todos, por todos y en todos" (Ef. 4,6), es del todo inefable ⁽⁶³⁾, como del todo inefable es la comprensión beatífica, como del todo inefable es la fruición beatífica.

En la resurrección esta gloria del alma redundaba sobre el cuerpo y, sin destruir su naturaleza propia, lo transforma, lo glorifica. Así como la gracia no destruye la naturaleza sino que la eleva y perfecciona, a fortiori, la gloria no destruye la naturaleza, sino que la eleva perfectísimamente, ya que la gloria es la gracia perfecta y consumada.

Es de fe que los elegidos, al igual que Cristo su Cabeza, han de ser íntegramente glorificados, y como el cuerpo es parte esencial de la naturaleza del hombre —cuerpo de carne, sangre, huesos, etc.— y sin ese cuerpo no se da el ser-hombre, para que se realice la glorificación completa del hombre, debe haber glorificación del cuerpo, ya que sin glorificación del cuerpo no hay glorificación del hombre. Por lo tanto, la glorificación del cuerpo "es esencial para la bienaventuranza completa de la creatura racional".

(62) S. Th. I,12,5.

(63) Cf. 1 Cor. 2,9; 2 Cor. 12,2-4.

Evidentemente que los cuerpos resucitados para la vida eterna tienen una gran excelencia y dignidad, fruto de la redundancia de la gloria del alma, como nos informan, con datos preciosos, la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. La deiformidad del alma otorga al cuerpo glorificado cualidades estupendas, que los Padres y teólogos tradicionales llaman **dotes**.

Las dotes del cuerpo resucitado

A esas cualidades o perfecciones que redundan del alma al cuerpo, haciendo que éste quede perfectamente subordinado a ella, se las llama dotes por metáfora con los bienes que una esposa aporta a su matrimonio, ya que siendo la gloria eterna un místico desposorio del hombre con Dios, es muy conveniente que éste se presente adornado con esas cualidades. Estas son cuatro: sutileza, impassibilidad, claridad y agilidad. San Pablo las menciona en 1 Cor. 15,40-44, texto del que Santo Tomás hace este notable comentario: "Vemos que del alma cuatro cosas provienen al cuerpo, y tanto más perfectamente cuanto el alma más vigorosa fuese. Primeramente le da el **ser**; luego, cuando alcanzar el alma lo sumo de la perfección, le dará un **ser espiritual**. Segundo, lo preserva de la corrupción...; luego, cuando fuere perfectísima, conservará un cuerpo totalmente **impassible**. Tercero, le da hermosura y esplendor...; y cuando llegue a la suma perfección, hará al cuerpo **luminoso** y refulgente. Cuarto, le da movimiento...; cuando estuviere en lo último de su perfección, dará al cuerpo agilidad" ⁽⁶⁴⁾.

a) **Sutileza**. Esta dote es la que dará al cuerpo glorioso un ser espiritual; gracias a ella el cuerpo glorioso "se sujeta completamente al imperio del alma y la servirá y obedecerá perfectamente" ⁽⁶⁵⁾. San Pablo lo expresaba así: "se siembra un cuerpo animal y se levanta un cuerpo espiritual" (1 Cor. 15,44). Es la dote por la cual el cuerpo glorioso pierde su pesadez y torpeza espiritualizándose, volviéndose como ingrátido. No por una imposible conversión de la materia en espíritu, sino por efecto de la gloria del alma que se vuelca en el cuerpo. El Apóstol lo llama "cuerpo espiritual" por estar completamente sujeto al espíritu, participando de sus propiedades en cuanto le es posible, ya en la perspicuidad de los sentidos, ya en la ordenación del apetito corporal y en

(64) In I^a ad Cor. c. 15, lect. 6: ed. Marietti, Torino-Roma, 1953, p. 423.

(65) Catecismo del Concilio de Trento, 1^a parte, cap. 11, IV.

todo género de perfección natural. Este dominio absoluto que, por la dote de sutileza, ejerce el alma sobre el cuerpo hace que de tal manera estén las operaciones de éste bajo su imperio que, según su voluntad, puede suspender su influencia al exterior de modo que no sea visto ni tocado.

Afirmar sin más que el cuerpo resucitado "no puede ser fotografiado" (66); o decir: "que las apariciones pascuales, como experiencias, fuesen hechas espacio-temporales, no incluye que la realidad que se aparecía estuviese también en el espacio y en el tiempo" (67); o sostener que "algunos quisieran... precisar lo que ha sucedido con el cadáver de Jesús. Sin embargo, la Escritura no dice más que una cosa: las mujeres fueron al sepulcro y en él no encontraron el cuerpo de Jesús" (68); o preguntarse: "¿Es esencial para la resurrección que el sepulcro quedase vacío?" (69), y luego afirmar: "para los teólogos actuales, la resurrección de Cristo no es ya el retorno de un cadáver a la vida terrestre" (70); o afirmar, como W. Marxen, que la interpretación de la resurrección permite ser sustituida por otras fórmulas, en concreto, por ésta: "la causa de Jesús sigue adelante", —por eso continúa viviendo (71); o expresarse como H. R. Schlette cuando se pregunta: "¿Qué pasa con Pascua? No lo saben los exégetas, nadie lo sabe", la fe en la resurrección se reduce "a una interpretación, a un problema de lenguaje", es decir, a la expresión de una determinada experiencia (72); o

(66) Jacob Kremer, *La resurrección de Cristo*, en *Selecciones de Teología* nº 23 (1967), pp. 213 ss.

(67) W. Pannenberg, *Reflexiones sobre la Resurrección*, en *Selecciones de Teología* nº 30 (1969), p. 206.

(68) X. Leon-Dufour, *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, ed. cit., p. 319. Y agrega el autor en nota 43: "...es grave la tentación de querer imaginar todavía en qué se ha convertido el cadáver de Jesús... Ahora bien, reafirmémoslo claramente, la sensatez invita a abstenerse de toda curiosidad, puesto que los relatos evangélicos no ofrecen elemento alguno de solución". Cf., al respecto, José A. de Aldama, en *Movimientos teológicos secularizantes*, BAC, Madrid, 1973, p. 176.

(69) L. Evelyn, *L' Evangelie sans mythos*, Ed. Universitaires, París, 1970, p. 21.

(70) Ibid. p. 135.

(71) Citado por Franz Mussner, *La Resurrección de Jesús*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1971, p. 15.

(72) Ibid. p. 19.

decir, como H. Ebert, que el sepulcro vacío "más que un apoyo es un impedimento para creer", y que su resurrección consiste en haberse entregado definitivamente a Dios (73); o contentarse con afirmar, al modo de Paul M. van Buren, que sólo se puede decir que "algo ocurrió", que "la evidencia indica que los apóstoles no pretendieron aseverar una resurrección física del Jesús muerto", sino que "experimentaron una situación iluminadora en que Jesús, el hombre libre que habían conocido ellos mismos, e incluso todo el mundo, era contemplado en una perspectiva totalmente nueva. Desde aquel momento los discípulos comenzaron a poseer algo de la libertad de Jesús. Su libertad comenzó a ser 'contagiosa' " (74); pues bien, afirmar sin más las distintas proposiciones que anteceden es algo gratuito, erróneo e impío. Gratuito porque se afirma sin ningún fundamento; erróneo, porque se niega el carácter objetivo externo del cuerpo resucitado, como lo hemos demostrado; e impío, porque son falsas doctrinas que repiten viejas herejías o conducen a las mismas, al llevar a la negación de la corporalidad del cuerpo resucitado.

b) **Impasibilidad.** Es la perfección que redunde del alma glorificada al cuerpo resucitado comunicándole la imposibilidad de sufrir y morir. Consta en la Sagrada Escritura: "Los juzgados dignos de tener parte... en la resurrección de los muertos... ya no pueden morir" (Lc. 20,35-36), "se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción" (1 Cor. 15,42), "Dios enjugará toda lágrima de sus ojos" (Ap. 7,17), "enjugará las lágrimas de sus ojos y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto ya es pasado" (Ap. 21,4).

c) **Claridad.** Es la dote por la cual el cuerpo glorioso tendrá "cierto resplandor que rebosa de la suprema felicidad del alma" (75). El mismo Cristo lo dijo: "Entonces los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre" (Mt. 13,43), y también San Pablo: "Se siembra en vileza, se levanta en gloria" (1 Cor. 15,43), "transformará (Cristo) nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso" (Fil. 3,21).

d) **Agilidad.** Es la dote por la cual el cuerpo glorioso no sólo no se opone para nada al alma, sino que está expedito y hábil para obedecer al espíritu en todo movimiento y acción del alma. No sólo queda capacitado para obedecer al imperio de la voluntad en cuanto al

(73) Ibid. p. 23.

(74) *El significado secular del Evangelio*, Ed. Península, Barcelona, 1968, pp. 160 ss.

(75) *Catecismo del Concilio de Trento*, 1. c.



movimiento local sino también para secundar todas las demás operaciones del alma. "Se siembra en flaqueza y se levanta en poder", como indica el Apóstol (1 Cor. 15,43).

CONSIDERACIONES FINALES

Los que creen en "fábulas impías y cuentos de viejas" (1 Tim. 4,7) podrán hacer mil piruetas para hacernos creer que Cristo "murió y resucitó al mismo tiempo", que en la Cruz "quedó la corporeidad", que "el sepulcro vacío no es fundamento de la resurrección", que las apariciones son "interiores" aunque "objetivas" (sic!), que el cuerpo era impalpable, que se hizo palpable sólo por milagro para fortalecer la fe de los Apóstoles, que en él "no hay carne ni huesos" (ni nada), que está presente "ad modum substantiae", etc., etc., etc., pero todas estas afirmaciones nunca dejarán de ser las "artificiosas fábulas" (2 Pe. 1,16) propias de aquellos "que siempre están aprendiendo, sin lograr jamás llegar al conocimiento de la verdad" (2 Tim. 3,7).

Negar la resurrección corporal, o negar que sean cuerpos de naturaleza humana los que resucitan, o negar que resuciten nuestros propios cuerpos, o negar que sean "de la misma naturaleza pero de distinta gloria", simplemente es no creer en la resurrección de la carne, lo cual es objeto de "anatema" (76), es no creer que Cristo con su carne está a la diestra de Dios Padre y, por lo tanto, es ser "hereje" (77).

Nosotros creemos en Jesucristo, que "al tercer día, resucitado por su propia virtud, se levantó del sepulcro" (78) según lo había prometido: "porque yo doy mi vida para tomarla de nuevo. Nadie me la quita, soy yo quien la doy de mí mismo. Tengo poder para darla y poder para volver a tomarla" (Jo. 10,17-18), ya que "en ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos" (Act. 4, 12), y ningún otro tiene palabras de vida eterna.

P. CARLOS MIGUEL BUELA

(76) *II Conc. de Braga contra los gnósticos*, Dz. 242.

(77) *Concilio Romano*, Dz. 73.

(78) *XI Concilio de Toledo*, Dz. 286. Cf. asimismo las notables catequesis de Pablo VI los días 5 y 12 de abril de 1972 sobre la resurrección corporal.

EL TEMA DE LOS "DOS DIOSSES"

Uno de los temas más apasionantes del pensamiento y la literatura religiosos es, sin duda alguna, el de los "dos Dioses". Se supone con demasiada buena voluntad y simplificación que la evolucionada humanidad ha dejado hace tiempo tras de sí los últimos vestigios del politeísmo, y que la doctrina de un sólo y único Dios no está ya cuestionada. La realidad es más compleja pues incluso en el interior del monoteísmo surge de tanto en tanto la tentación de ir más allá de los dogmas y de las creencias por anclados que estén en la fe popular y en los escritos de los teólogos.

EN LOS MITOS GNOTICOS

Desde el comienzo del cristianismo el problema se planteó con agudeza. Los primeros cristianos, en efecto, estaban divididos entre los antepasados judíos y por consiguiente la continuidad del Nuevo con el Antiguo Testamento, y la cultura filosófica griega que no conocía un dios personal y creador sino más bien un primer principio del que había emanado el mundo de los fenómenos. La lógica helénica pudo, pues, persuadir fácilmente a ciertos cristianos que se trataba de dos Dioses: el Yahwé, de los judíos, dios inferior, porque antropomórfico y manchado por su contacto con los hombres y sus pasiones, y el Dios cristiano, ya fuera Jesucristo, ya Aquél que lo había enviado para librar a los hombres del reino usurpador de Yahwé. Algunos precisamente insistieron en que, frente a un falso-Dios demasiado humano, Cristo no podía ser más que una figura fantasmal, una apariencia de carne y de hueso pero no una encarnación, y que tras Él el verdadero Dios quedaba totalmente escondido al conocimiento humano.

Las diferentes escuelas gnósticas interpretarían numerosas variaciones sobre este tema central. En ninguna de ellas faltaría el tema popular, el denunciado por S. Ireneo quien señaló al mismo tiempo lo

esencial: el tema del Dios bueno y del Dios malo, creador este último de un universo asimismo defectuoso y encerrado en la prisión de la materia y del vicio. Más allá del Dios de los Testamentos, tronaba S. Ireneo, los Gnósticos descubren otro Dios, distante, inaccesible y que no comunica con los hombres. Si no hay comunicación, la revelación misma es ilusoria y, con mayor razón, la encarnación. Otra consecuencia es que los hombres se creen autorizados a actuar de acuerdo con sus propias luces ya que el mundo es considerado como profundamente corrompido, más aún, privado de sentido, absurdo. Vemos que no se trata tan sólo de una visión del siglo segundo o tercero de nuestra era, sino de cualquier período de la historia en el que Dios, el "verdadero" Dios, está oculto, considerado como excesivamente alejado, objeto de la indiferencia de los hombres. El fenómeno es universal: hay tribus en África, en Borneo, en Australia que reconocen a un Dios supremo pero inaccesible: ofrecen sacrificios a los espíritus de los antepasados, menos elevados pero con más influjo sobre el destino de los creyentes.

El Libro de Baruc es un testimonio elocuente de los siglos cristiano-gnósticos a este respecto. Elohim se erige en Dios y, con la ayuda de su mujer, Edén, dispone la creación. Sin embargo, algo lo impulsa a subir más alto, y un día se encuentra delante del Bien supremo, fuente de toda luz. Él, "Dios" del mundo de abajo, pide permanecer junto al Bien, pero su mujer, enfurecida, ordena a sus servidores que atormenten a las almas que quedan en el mundo creado por Elohim. Se ve que el gnosticismo trató de ver claro en el sufrimiento humano que no encuentra su aquietamiento en la existencia de Dios, y que creyó también encontrar la solución, como las mismas tribus arcaicas, en la existencia de dos Dioses que, o bien ejercen su autoridad simultáneamente pero en un sentido inverso, o bien uno es inaccesible mientras que el otro, un falso Dios o un demiurgo, maltrata su creación.

Una vez más, en los primeros siglos cristianos, y bajo la influencia del sincretismo judeo-helénico de Alejandría y de Siria, esto culminó en sistemas que tienen más o menos la misma estructura: el gnóstico Basílides, por ejemplo, preconiza el arcontado de Yahwé, en segundo rango por ende detrás del Cristo salvador. Yahwé, el "dios de Moisés", no había revelado la verdadera identidad de Dios a Abraham, a Isaac y a Jacob, impidiendo así la ascensión de todas las almas. Sigue en la gnosis de Basílides toda una mitología extremadamente complicada, pero cuya enseñanza es evidente: el deseo de los Gnósticos de no reconocer ningún Dios, y poner la divinidad fuera de los límites no

sólo del conocimiento humano sino también del ser. Expliquémonos: el Dios de Basílides trasciende la antinomia del ser y del no-ser, ni se puede afirmar nada de él. Así, por un juego de palabras, con cuya ayuda se fabrica una ontología, se declara que Dios, al no ser ni esto ni aquello, es abismo, silencio, nada. Se tira al niño juntamente con el agua del baño; se niega con indignación el carácter demasiado humano del ser supremo pero se desemboca en la evacuación a la vez conceptual y personal de un Dios viviente. El resultado lógico de tanto purismo es un agnosticismo al cual nada separa de la negación.

LA TENTACION DE LA TEOLOGIA NEGATIVA

Volvemos a encontrar la misma tentación en ciertos místicos, cristianos y no cristianos. El misticismo hindú, el de Sankara, por ejemplo (siglo VIII de nuestra era), reconoce los contornos vagos de una divinidad (Isvara) de la que no está seguro si es una encarnación inferior del Brahman o bien si se trata tan sólo de una figura de poca importancia. De cualquier manera, Brahman es el verdadero existente, el espíritu universal, o incluso el Uno fuera del cual nada existe salvo en estado de fusión con él. En otras palabras, todo es fenómeno, apariencia, por ende sufrimiento; el alma individual no tiene más que una aspiración, la de transformarse en Brahman, de perderse en el Uno. Lo curioso es que el misticismo de Sankara se vuelve a encontrar punto por punto en el del Maestro Eckhart y en toda la tradición de la teología negativa o germánica. Los místicos cristianos deben, claro está, tener en cuenta la enseñanza de la Iglesia y de su Dios encarnado, obstáculo gigantesco ante la aspiración hacia el Dios "verdadero"; pero el obstáculo es obviado de varias maneras, sin que por ello se llegue a la ruptura con la tradición, es decir, a una ruptura abierta. La teología negativa permanecerá, sin embargo, al margen de la Iglesia y no afirmará su independencia sino cuando ésta se escinda en dos, con la Reforma.

El reproche tácito que hace el misticismo del tipo Eckhartiense a la Iglesia es el mismo que los Gnósticos habían formulado con anterioridad: el Dios "oficial" es demasiado antropomorfo, de él es fácil hacer un ídolo, una figura humana. Todo lo que de él se dice es, en consecuencia, falso; Dios es lo contrario de toda atribución, de toda calificación. (Notemos aquí la exageración: en vez de descubrir un ser más puro pero que sigue estando próximo a los hombres, intenta, en su furor, despojar a Dios de su ser mismo, so pretexto de "salvarlo" de una adoración demasiado terrena. He aquí además, la fuente de

tantos errores ideológicos, un método exagerado). Para hablar de Dios convenientemente, dice Dionisio Areopagita, hay que decir "super-esencia", "super-bondad", etc. Uno se pregunta qué se gana con esto, porque una de dos: o la tendencia natural del hombre acabará por concebirlo como un Dios personal —lo cual desagradará a los adeptos de la teología negativa—, o se ubicará celosamente a ese Dios más allá de las esencias y de la bondad, y entonces se cae en el indiferentismo, como los Dayaks de Borneo que saludan a su Dios de lejos pero confiesan no preocuparse excesivamente de él. En resumen, el Dios de la teología negativa es adecuado para ciertos místicos (a los que el Prof. R. C. Zaehner llama "monistas"), pero no podrá colmar el alma de los creyentes.

Esto no impidió al Maestro Eckhart desarrollar los temas mayores de ese misticismo y de esa teología. Junto a sus maravillosas imágenes concretas que hicieron de él un predicador de primer orden e incluso un guía seguro de almas, hay en Eckhart una búsqueda de un Super-Dios, "tan alejado de Dios como el cielo lo está de la tierra". Llama a esto "una nueva increíble", como si se tratara de un nuevo evangelio del cual él, Eckhart, sería el pregonero. Los teólogos modernos son naturalmente indulgentes respecto de Eckhart cuando éste dice con acritud que un Dios que él conociera bien no podría ser para él un Dios verdadero. En esto tiene razón, y Sto. Tomás no dice otra cosa. Pero, una vez más, ¿por qué exagerar? No hay peligro que el hombre, por más adelante que lleve sus investigaciones, encuentre a un Dios cuyo misterio pueda agotar. Ni siquiera las creaturas son cognoscibles hasta tal punto. Eckhart, pues, no hace más que justificar de antemano la superación de Dios en dirección de un Super-Dios, sin predicados, sin acceso por la razón, sin siquiera una existencia bien establecida; porque se trata, como en Basílides, de un Dios que no es tal, de un "puro silencio", de una nada, de un Dios que deviene y deja de ser, en una alternancia que sólo puede seguir la terminología alemana de Eckhart y de sus sucesores.

Entre éstos el Cardenal Nicolás de Cusa ocupa un lugar privilegiado: por una falsa reverencia de Dios, logró hacerlo incognoscible a los adeptos de la **devotio moderna**: sólo la **ignorancia** es capaz de acercarse al Super-Dios del Cusano, después de haberse despojado del conocimiento racional. Este podrá lanzarse a la búsqueda de las ciencias terrestres y positivas, pero no pretenderá ser competente en teología. El devoto y el místico serán colmados por la visión de un Dios inefable, que sobrepasa infinitamente el conocimiento discursivo del hombre. El pueblo

tendrá siempre su Dios antropomorfo; los sabios y los filósofos tendrán su ciencia —y la buena conciencia de haber reservado, a lo menos, un enclave a la fe. Un enclave inatacable porque la razón es allí indiferente, y ni piensa en prestar sus instrumentos al creyente.

¿TRASCENDENCIA DE DIOS O DIVINIZACION DEL ALMA?

Sería un error creer que con esto el tema de los dos dioses queda agotado. No lo olvidemos: no se trata tanto de preconizar **dos** dioses cuanto de aislar a **uno** de todo lo que lo rodea "de humano", de todo lo que lo "mancha" por parte de la razón. El objetivo es, pues, localizar a Dios lejos de la antropomorfización inevitable, garantizarle un lugar exaltado, y la posibilidad de la superación de sí hacia una pureza siempre mayor. Acontece así, insensiblemente, que frente al Dios "humano", demasiado inserto en las realizaciones del hombre, o sea, frente al Dios de las religiones positivas e históricamente reveladas, se descubre al Dios verdadero en el fondo del alma humana. La razón discursiva e incluso la palabra no pueden alcanzarlo, de manera que la única comunicación que este Dios mantendrá con "el exterior" será la revelación **interior**, por así decirlo, del alma a sí misma, diálogo íntimo que tiene lugar en el fondo (el **Grund** de los teólogos alemanes desde Eckhart a Paul Tillich) del hombre interior. Jesucristo nace y renace en el alma de cada hombre al hilo de las opciones que cada uno hace, renovado en el nuevo Adán. La encarnación, diría Eckhart y en nuestros días un Bultmann, no es un acontecimiento histórico, es el nacimiento del Cristo en el fondo del corazón. "Todo momento es escatológico" (R. Bultmann).

¿Cómo llegan a situar a Dios en el alma? Nuestro Señor, decía Eckhart, se ha ido más allá de la luz, se ha reunido con la Unidad. En relación a ese Dios que es más que Dios porque es ahora el único principio, el Uno de Plotino y de Sankara, la creatura es nada total hasta tanto no se separe del mundo y su multiplicidad. La tensión creada por este pensamiento místico radical es tal que el mundo concreto debe ser barrido, abolido, para que la creatura llegue a comprender la inmensidad de su no-ser. A medida que la creaturidad es así liquidada (por un largo aprendizaje y ejercicios precisos de despojo del mundo) no queda más que el alma, el pneuma divino, consustancial con el Uno, como sucede en la metafísica hindú del **atman** y del Brahman. El alma exaltada por encima de toda atadura de creaturidad penetra en la divinidad, se deja absorber en el Uno. En este proceso ha superado no sólo al mundo material y desdeñable, sino también al

Dios de este mundo, el de las religiones positivas, anunciado por los profetas, encarnado en la historia, inserto en el curso de los acontecimientos. No hay ya obstáculos para que el alma se levante por encima de todas las esferas y se una al Uno, único digno de esta fusión por ser el único dotado de ser. A los ojos del místico que se expresa en el lenguaje cristiano, Cristo nace en el alma que es ahora una con la unidad, y el reino de Dios se encuentra asimismo en el alma. Con esta fusión Dios no estará más "humanizado", es verdad; pero a costa de un precio demasiado alto: el Dios de la religión es liquidado y el alma ocupa su lugar, el alma que es superior a la divinidad porque se ha reunido con el Uno, el **ens perfectissimum** de antes de la creación, anterior a la mancha, previo a la caída de Dios. Se justifica, así, que Rudolf Otto escriba que aquello a lo que aspira el alma del místico radical (y aquello a lo que aspiran los filósofos idealistas, añade) no es tanto Dios cuanto su propia glorificación. Al fusionarse con el Uno (con Brahman) ha abandonado el **status creaturae** para transformarse en el "Dios verdadero".

VERDADERA Y FALSA MISTICA

Los místicos a los cuales R.C. Zaehner llama "teístas" y H. Delacroix "constructivos" y a los que podemos dar el calificativo de "ortodoxos" demuestran ampliamente que no es éste el único **cursum honorum** para el alma ni la única solución a la pregunta: ¿Qué es Dios? Místicos como S. Pablo, Ruysbroeck, S. Francisco, Sta. Catalina o Sta. Teresa se distinguen de los otros por algunas de las características siguientes: También ellos buscan la unión del alma con Dios pero por una aspiración natural del alma a beber en la fuente. Esto no quiere decir que el místico niegue la validez del mundo de la materia y de los sentidos de donde procede y al que sabe que va a volver después de la **unio mystica**.

No se trata, pues, de despreciar el mundo y el Dios de la religión positiva, ni de despreciar la Iglesia con sus sacramentos, su jerarquía y sus instituciones: en pocas palabras, no se trata de transformar el mundo en algo distinto de lo que es, y menos aún se trata de pretender, si el místico es auténtico, que por su encuentro con Dios se haya cambiado ontológicamente en un ser superior. Por el contrario: un Valentiniano o un Basílides o Simón el Mago reclaman para sí mismos el **status divinitatis** después de haber realizado la ascensión hacia Dios, Pablo o el rabino Akiba, e incluso El Ghazali, el místico musulmán,

continúan su existencia terrestre con más humildad y con más celo en sus actos de caridad.

El místico radical, en cambio, no "regresa" de su ascensión: lo que prueba que no ha encontrado a Dios sino, como lo señalábamos, tan sólo **el reflejo glorificado de su propia alma**. Habiendo apuntado al vacío (o bien al Dios detrás de Dios), allí se instala, reclamando la adoración debida a la divinidad. No siente más que desprecio por el mundo, por las almas aún "manchadas" al contacto con la materia; al irse, no quiere "volver a descender" entre ellas para mitigar su suerte en este valle de lágrimas. Se considera infinitamente superior a ellas, porque él está por encima no sólo de la creación sino también del Creador a quien precisamente le reprocha la obra creada, obra imperfecta y viciada. Esta fue justamente la razón de su partida inicial, en busca del Dios verdadero: llegar al reposo que ni las palabras ni la inteligencia pueden alcanzar. Lo ha encontrado: es él mismo...

Creo que es evidente que la exploración de un "segundo Dios", más puro que el de las religiones reveladas, somete al alma a una prueba que no es capaz de sostener. Desde el momento en que ella busca superar a Dios y al mundo, se proyecta hacia una abstracción especulativa, el Uno, que, por su misma naturaleza, no podrá ser causa de creación alguna. Siguiendo la lógica, hay que decir entonces que tampoco el alma ha sido creada, y que su separación del Uno era, por consiguiente, una apariencia, una ilusión, un cautiverio en la multiplicidad. La única aspiración digna del alma será, pues, la reabsorción en el Uno, una especie de solipsismo cósmico. En consecuencia: el predicado, Dios, pertenece al sujeto, el Uno, como acontece en el caso del Maestro Eckhart. Y el Uno, es decir Brahman, para hablar con los Hindúes, es el **atman**, el alma. La conclusión del silogismo es fácil de establecer: el alma es Dios.

Tocará mostrar en otro artículo que este razonamiento no es monopolio de los místicos y de los Gnósticos, sino que es asimismo sostenido por espíritus especulativos, particularmente por filósofos que forman parte de la tradición occidental y de gran influjo. Volveremos sobre el tema.

THOMAS MOLNAR

Tradujo del francés Lorenzo Ruiz Alvear

SEXO Y TEOLOGÍA

La reflexión sobre el sentido espiritual de la vida sexual tiene dos planos, uno psicológico-moral y el otro propiamente teológico. Al primero se lo llama hoy "antropológico" o "espiritual" y se refiere principalmente a la significación subjetiva que en el hombre alcanza este "propio" de la naturaleza animal (que se da en más de dos millones de especies). Por su animalidad, el hombre participa de él a igual título que el resto de sus congéneres, pero en el hombre el sexo compromete niveles vitales superiores de índole espiritual. De ahí la búsqueda de sentido en ese nivel, a pesar de que la sexualidad no pertenece a la persona en cuanto espiritual sino en cuanto animal. Sin embargo —y he ahí el fundamento de la atribución de un sentido "espiritual" a la vida sexual— la sexualidad pertenece a la persona **como** persona aunque no **en cuanto** tal. Es decir que afecta a la totalidad del hombre y alcanza su vida espiritual aunque el sexo no surja de la espiritualidad y por lo tanto del fundamento ontológico de su condición humana de persona. No obstante, lo espiritual "asume" la vida animal y por ende al sexo. Nosotros creemos que el principio tomista de la "asunción eminente" de las formas entitativas inferiores por las superiores es capital para una comprensión profunda del misterio antropológico, del único viviente en el que confluyen espíritu y materia, muy mentado "microcosmos" de poetas y filósofos. Más humildemente y como psicólogos, a nosotros se nos ha hecho imprescindible para entender algo del desarrollo de la personalidad, de las relaciones psicosomáticas y aún de la patología llamada "mental".

La persona humana es sexuada **como persona** en virtud de la unidad sustancial de cuerpo y alma. En esta artículo no vamos a tomar el camino del análisis entitativo de este aserto. Mucho es lo que se ha dicho y mucho lo que habría que precisar respecto de esta realidad del espíritu en su condición carnal, que decía Maritain. Nosotros quisiéramos analizar los fundamentos teológicos de la espiritualidad del sexo.

Comencemos por mostrar esta presunta espiritualidad que le atribuimos y luego sus fundamentos en el nivel de la teología.

SEXO Y ESPIRITUALIDAD

La experiencia sexual plena muestra hasta qué punto el alma se compromete en ella. El espíritu está presente ¡y de qué modo! en la entrega sexual ⁽¹⁾. La afectividad sexual específica no se cierra en sí misma sino que se abre, compromete o arrastra —según— a la afectividad superior, espiritual. Puede resultar chocante a ciertos oídos el que hablemos de una "afectividad superior espiritual". Pero es pura ortodoxia tomista el reconocer que al apetito intelectual o espiritual (voluntad) debe corresponder una afectividad propia. Y es en el "corazón" humano donde se encuentran las emociones provenientes de la **sensibilidad** y los afectos provenientes de la **voluntad** como "appetitus rationalis", es decir —propiamente— las afecciones del "ordo amoris". Esta afectividad superior espiritual debe ir ordenando y purificando la afectividad inferior, pero nadie ha dicho que deba "secarla" o "inhibirla" como cierta ascética puritana y jansenista hizo entre los modernos hasta nuestros días. Pero este es otro tema del que alguna vez intentamos ocuparnos ⁽²⁾.

Así como a través de la afectividad superior el alma espiritual participa intensamente de la vida sexual cuando esa vida se da en plenitud, así la sexualidad adquiere valencias desconocidas e impropias de su nivel al ser **asumida** por la parte superior del alma. Cuando Eros asume a Libido, la proyecta más allá de sí, la dimensiona a límites a los que ella no podría absolutamente llegar y —**sin desnaturalizarla**— en cierto modo la transforma. Insistimos en que es sin desnaturali-

(1) Cf. Dietrich von Hildebrand, *Education sexuelle...*, La Pensée Catholique, N° 143, 1973.

(2) *Jansenismo y progresismo en la conciencia cristiana actual*, Universidad Católica Argentina, Mendoza, 1967. Pero mucho más importante que esto es ubicar la temática de la afectividad superior, a la que sin duda es Von Hildebrand el que ha dado una claridad mayor (cf. *La afectividad cristiana*, Fax, Madrid, 1968, entre otras cosas).

En el campo del tratamiento de los desórdenes de personalidad, afectivos particularmente, la psiquiatra católica holandesa Anne Terruwe ha hecho aportaciones interesantes. Véase *Cristianismo sin congoja*, Ed. Paulinas, Zalla (Vizcaya), 1971, no obstante que algunas de sus afirmaciones no específicamente psicológicas deberían ser precisadas. En los *Cuadernos de Psiquiatría* de la Cátedra de Psiquiatría de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1969, no-

zarla porque nada tiene que ver esta **asunción** con la sublimación freudiana. Esta es un destilado de productos pseudo-espirituales por transmutación de materias animales, cosa incomprensible, destructiva por igual de lo uno y de lo otro, del sexo y del espíritu. La **asunción eminente** de que hablamos deja intacto al sexo pero lo comunica con el espíritu **en un mismo acto que al unísono realizan**. La **unión** de los cuerpos en que se resuelve el sexo, se convierte así en una **penetración** que funde dos espíritus. Los cuerpos no se penetran, permanecen herméticos. Por eso cuando en la actividad sexual no está presente el amor, es decir el espíritu, no está la **persona**. Entonces el sexo se limita y se angustia en esa incomunicación y soledad profundas que después del acto describen tantos testimonios amatorios y que encontramos a menudo en las consultas psiquiátricas. Cuando el sexo no alcanza el nivel del espíritu no se plenifica, no llega al gozo propio de la unión de que es capaz si está asumido por la afectividad superior.

Lo notable es que, al ser asumido, el sexo deja de tener importancia en sí mismo en la relación de las personas como pura voluptuosidad genital (3). No es que ésta se empobrezca sino al contrario. En efecto, pasa de simple placer **de contacto** a ser el vehículo de lo inverso al contacto, que es la **compenetración**. Es notable esta paradoja, la cual, por otra parte, se da en todos los órdenes en que el compuesto cuerpo-alma actúa junto. Y es que el cuerpo, que es lo limitado, lo individuado, lo inmanente, se trasciende a sí mismo por el espíritu y sale de sí, del aquí y ahora de las coordenadas de tiempo y espacio. Pues bien, el contacto —que nos proporcionan los cuerpos— crea su placer propio, pero éste, en la persona espiritual, es sólo vehículo para una comunicación mucho más honda, un vehículo que debe ser trascendido. Recién entonces los cuerpos se abren movidos por el im-

sotros dimos a conocer en español y comentamos un interesante artículo de Theresa Crem sobre los aportes psiquiátricos de la Dra. Terruwe, artículo aparecido originalmente en la *Laval Théologique et Philosophique*, titulado *Una explicación tomista de la neurosis*, Vol. XXIV, N° 2, Université Laval, 1968. Todo esto hace al tema, por una parte, de la afectividad superior y por otra a la indebida represión de las emociones concupiscibles inferiores. También ahí hicimos referencia al tema de la "asunción eminente" de las formas.

- (3) Lo estragante de la masturbación desde el punto de vista antropológico consiste precisamente en que mediatiza la sexualidad como fenómeno humano, haciéndola servir al placer funcional de un órgano (o de un sub-sistema orgánico), desglosado de la totalidad personal. Moralmente, por cierto, el problema reside en su desvinculación con los fines naturales.

pulso a la compenetración que los exalta. Si el sexo se cierra en el contacto, se limita. Debe trascenderlo e ir más allá de sí, a ese no-contacto que es la mutua penetración. Esto —repitémoslo— no es posible para la corporalidad pura, que es clausa limitativa y principio de división, no de unión (4). Pero la corporalidad impenetrable se abre por acción del espíritu, éste sí capaz de unión, pues unirse supone poder salir de sí, trascenderse. Por su parte los cuerpos que se tocan hallan en el contacto mismo el testimonio de su separación: Es justamente el contacto el que los está haciendo conscientes de los límites intraspasables que los separan. **El contacto es el movimiento detenido hacia la unión**. El cuerpo es el órgano de nuestra comunicación pero también de nuestro aislamiento, pero el espíritu puede hacerlo vehículo de penetración. Y en esta impensada trascendentalidad que adquiere, hay una cierta anticipación de lo que serán los cuerpos gloriosos.

A esta luz, el simple placer del contacto sexual queda sobrepasado, pasa a un gozo ónticamente superior, desconocido e imposible para la carne, **que es el gozo unitivo del amor**. Este gozo se prefigura —esto ocurre con todas las formas inferiores respecto de las superiores— en el impulso "al abrazo penetrante", que, con el impulso a la detumescencia, constituye lo propio de la tendencia sexual. Pero en el hombre esta tendencia no se satisface con el contacto carnal; aparece en él la necesidad de penetrar el ser amado y hacerse uno con él. El deseo de transitarlo pronto se transforma en aspiración a transirlo. La impenetrabilidad corpórea frustraría esto si no apareciera la virtud unitiva del espíritu a través del amor. Pero insistamos en que el impulso sexual al abrazo penetrante prefigura realmente "lo propio del amor, que es ser unitivo", según la expresión tomista. Esta prefiguración de las formas inferiores respecto de las superiores es lo que ha hecho caer a los modernos en el error de pensar que éstas surgen de aquéllas, por "evolución". En realidad lo inferior viene de lo superior, al menos formalmente. (5).

- (4) La materia es principio de individuación. En realidad la impenetrabilidad surge de la cantidad, que hace las partes extensivas, "partes extra partes" como decían en una de sus fórmulas perfectas los escolásticos.
- (5) Las formas inferiores tienen a las superiores como fin. El cuerpo es *para* el alma, y ésta es su fin. La forma es el fin de la materia, como la potencia es para el acto, las formas inferiores para las superiores. Es la visión inversa del evolucionismo; aquí hay una prioridad ontológica de lo superior. También sería falso pensar —por supuesto— que lo inferior es una degradación de lo superior, como creyó el antiguo gnosticismo maniqueo o el emanacionismo plotiniano.

El sexo, entonces, es un modo imperfecto de comunicación e identificación, pero es el modo más alto en el nivel sensible de lo que el amor realiza en el nivel superior. El sexo resulta un **análogo** del amor y **participa** de él como de su modelo. Es el punto superior de la vida animal por esa participación en lo que es también superior en la vida del espíritu, el amor. Por eso los cuerpos exultan y alcanzan un cierto "éxtasis" o transporte, visible aún en las especies animales inferiores (6). Es que por el sexo los animales logran una cierta comunicatividad, que es lo propio del amor; el amor permite al espíritu no sólo abrirse a otras existencias —cosa que también hace el conocimiento—, sino identificarse de algún modo con ellas. Esto amplía indefinidamente sus potencialidades de ser, ya no limitado a sí-mismo. Por el conocimiento nos abrimos también a otros seres, pero sólo el amor une, penetra e identifica.

A tan altas realidades el animal asoma por su vida sexual y se abre a perfecciones superiores a su ser, de allí que en el hombre el sexo transite sin hiatos al ámbito de lo espiritual y sea "asumido eminentemente" por él.

Resumiendo: la comunicatividad es la perfección propia de los niveles superiores del ente. El animal, por el sexo, se asoma a esa perfección. Esto permite que en el hombre el sexo sea asumido por el amor y aquí tocamos en qué puede consistir el sentido teológico de esta actividad vital.

LA ANALOGÍA TEOLÓGICA

El hombre, imagen y semejanza de Dios, se le asemeja más perfectamente en la medida que reproduzca aquello en que consiste la esencia misma de la divinidad, el arcano de su vida íntima. Por San Juan sabemos que ese arcano es el Amor. **Deus caritas est.** Dios es Amor, y es ese su amor "que mueve el sol y las estrellas", que alien-

(6) Louis Bounure en su libro *El Instinto Sexual*, Morata, Madrid, 1961, señala los "trances" en que suelen caer ciertos animales por la exaltación sexual, antes del acto. C. S. Lewis, a quien nos remitimos para el estudio de la sexualidad medieval (*La Alegoría del Amor*, Buenos Aires, Eudeba, 1969) recuerda cómo Santo Tomás advierte que la unión de los mismos animales entraña cierta "afectuosidad" —*suavem amicitiam*—, y que Tomás había aprendido en Aristóteles que el matrimonio era una especie de *amicitia*. El Santo parecería haber llegado al borde —dice— de la moderna concepción del amor (pág. 14).

ta la creación entera, el que todo lo unifica y comunica. De la sobreabundancia de su Ser, Dios engendra un Otro-Sí (genitum, non factum) y se une infinitamente a Él por el Amor, en el Santísimo Misterio Trinitario. Esta es la vida íntima de Dios y todo lo creado refleja esa Vida e, incluso, como en el hombre, se constituye a su imagen y semejanza. La trinidad está por doquier y sus vestigios se perciben en lo creado. Eminentísimamente el hombre es imagen y semejanza porque es capaz de amor, por su condición de espíritu. El sexo es un análogo eminente del amor y por él el hombre hace participar también a su cuerpo del carácter de semejanza de Dios. Su sexo está asumido por su espíritu y, transformado por el amor, participa de algún modo de su sublime movimiento. **Es en ese amor total de alma y cuerpo entre el hombre y la mujer, Misterio Grande, dos en una sola carne por la unidad de sus espíritus, donde la semejanza trinitaria aparece maravillosamente.**

LA SEMEJANZA TRINITARIA

La alusión a esta semejanza nos trae inmediatamente a la imaginación la unión del padre, la madre y el hijo. Justamente la motivación próxima del presente trabajo nos la suministró un comentario de Juan C. Ossandom en la Revista "Tizona" (7), que analiza una idea del abate de Nantes sobre dicha semejanza. Este autor prefiere otra interpretación a la tradicional. De Nantes ve **la imagen trinitaria en la unión del hombre y la mujer en Dios.**

En la interpretación corriente se analoga —dice de Nantes— la madre al Hijo y el hijo al Espíritu Santo, y esto le parece forzar la semejanza. En segundo lugar, lo que realmente encontramos en la creación son "díadas" que hacen trinidad en su relación trascendental con Dios Creador. Él está presente en el fondo abismal de la existencia sostenida por una creación permanente que mantiene a los seres fuera de la nada de la que salieron. El último fondo de toda creatura no se halla en ella misma sino en Quien la rescata constantemente de la nada a la que pertenece.

Son estas díadas —agreguemos por nuestra cuenta— las que sufren por doquier la desarmonía motivada por el pecado original, que afecta su unidad trascendental con su Creador y Señor. Por eso la visión dialéctica de la realidad —hegeliana o marxista— tiene cierto fundamento **in re**. Pero olvida que todo se reconcilió finalmente en la acción

(7) Viña del Mar, Chile, N° 46, 1973.

salvadora del Cristo, en Quien se re-crean las cosas. La restauración de la armonía trinitaria vendrá con el encuentro de todos los opuestos en el Padre, por esta acción de Cristo.

Se colige fácilmente que, vista así, la bisexuación sea interpretada como un símbolo trinitario pero no en relación a su producto, el hijo, sino en relación a Aquél en Quien se unen el hombre y la mujer y de cuya fecundidad participan. "A imagen de Dios los creó, los creó macho y hembra", dice el Génesis. El hombre —en esta semejanza— representa al Hijo y la mujer al Espíritu Santo y su mutua unión en Dios a la Trinidad. Cuando este fundamento de la unión matrimonial se resiente, menos unida está la pareja, porque se aleja del Amor. La posibilidad de conflicto se hace más próxima porque reaparece la tensión que todas las cosas sufren —como con dolores de parto— desde la prevaricación de Adán Las diádas naturales —la ley de los contrarios de Heráclito— no fueron hechas para oponerse sino para complementarse. Dios ha querido que cada cosa necesite de algo y todo de todo. Pero esta ley fundamental de la atracción universal fue afectada por el Mal. Y como lo que es complementario es por eso mismo "opuesto" (lo que no significa contradictorio como quieren los dialécticos) si la complementariedad se resiente aumenta la oposición, y el equilibrio se rompe. Entre el hombre y la mujer hay una complementariedad pues el hombre es hombre en relación a la mujer y viceversa. Por eso mismo hay también una cierta oposición que se hace tensa por el pecado. Estas tensiones son explotadas hoy por los dialécticos, que ven la realidad por el revés, en negativo. En eso está el secreto de su éxito, sobre todo a medida que se precipita la caída del mundo en el pecado, es decir, fuera del ámbito restaurador de la gracia.

Lo que no aparece en la interpretación de de Nantes (y desazona a su comentarista chileno) es el papel del hijo en la unión del hombre y la mujer. Porque si el hijo es el fin primordial de esa unión, ¿cómo se congenia esta primacía con su desalojo de la analogía trinitaria? Probablemente la respuesta se halle en que estos símbolos no deben tomarse materialmente. Ambas analogías de la Trinidad son formalmente posibles. Puede que sea más perfecta —como quiere de Nantes— la trilogía Hombre-Mujer-Dios ("three to get married", en la feliz expresión de Fulton Sheen). Pero también es válida la semejanza desde la otra perspectiva formal, **sub ratione paternitatis**, como ésta es válida **sub ratione sexualitatis**.

EL SENTIDO MÍSTICO DE LA SEMEJANZA

Lo importante en una semejanza es que remita fácilmente al modelo. En las dos mencionadas la analogía es sugerente y fecunda desde el punto de vista espiritual. Aquí nos interesa destacar el profundo sentido místico que puede tener la interpretación del autor que comentamos, basada en una visión más teológica del sexo.

Si el amor como caridad es el fin de la santificación, el amor conyugal como supremo análogo del Amor divino debe ser un buen camino de santificación. Con esto se va más allá de decir que el sexo es algo bueno en sí, liberándolo de toda sospecha puritana, puesto que fue creado y querido por Dios. Aquí lo que se afirma es que constituye un camino regio —por lo demás el de la inmensa mayoría— de acercamiento a Dios, en razón de su semejanza con Su Vida íntima, que es amor. La identificación de las tres personas por la comunicación de su ser no encuentra parangón mayor en el nivel natural que la unión de los esposos. Si éstos llegan a ser una sola carne es porque sus almas se unen de un modo misterioso, unión que realiza una particular presencia de Dios en ella. Es esta unidad espiritual la que les permite ser una sola carne. Unidad natural, unidad en Dios Creador, unidad en su Vida por la gracia santificante y la gracia sacramental.

La identificación matrimonial que surge de tal unidad personal es **previa** a la unión corporal. Lo es porque esta última no es posible si no está producida por aquélla. Es cierto que la unión espiritual queda sellada y completada en la unión de los cuerpos, debido a que la unión sustancial de cuerpo y alma en la persona humana hace necesario que el cuerpo participe para que la unidad sea perfecta. El sexo adquiere así una valencia nueva que debemos revalorar como camino de madurez humana, de perfección espiritual y de santificación.

Pero para ello Eros debe preceder a Libido. Es así como ésta alcanza a Eros y es asumida por él. De ahí el sentido profundo de la espera que se pide a los jóvenes hasta el matrimonio. Para que puedan alcanzar un día la plenitud de Libido es necesario que esperen a que madure Eros. Y éste no lo hace sino lentamente, con el lento crecer del espíritu. La madurez se gana en la paciencia de la espera. De lo contrario la plenitud a que puede llevar el amor matrimonial no será alcanzada. Más aún, la fijación en la Libido antes de haber alcanzado a Eros impide el desarrollo de ambos. Porque lo superior no viene de lo inferior, pero lo supone (como la gracia supone la naturaleza, en la expresión tomista). Con lo cual los jóvenes que hoy se entregan

prematuramente al sexo, renuncian sin saberlo al gozo de su plenitud, que se logra cuando el amor lo asume y dimensiona. La castidad prematrimonial tiene este sentido profundo desde el punto de vista natural del desarrollo.

Libido se abre a Eros y lo prefigura, como Eros se abre al Ágape divino y lo prefigura, hasta que todo se resuma en la unidad definitiva de su Amor (8).

ABELARDO F. PITHOD

- (8) No quisiéramos que nuestras reflexiones pudieran servir, por ningún concepto, para sacar conclusiones que nosotros no sacamos. Por eso nos adelantamos a advertir que si bien la visión del sexo que hemos presentado revalora sus dimensiones naturales y sobrenaturales, seguimos creyendo con la tradición que el sacrificio del sexo en el llamado a la castidad virginal constituye un estado que *como estado*, es más perfecto y al que Dios llama a algunos. Desearíamos hablar, siempre como psicólogos y a la luz de la teología de este tesoro de la espiritualidad cristiana, único y propio de la Iglesia. Pero no sabemos si para darnos a entender podamos hacerlo con la profundidad que la mística ancestral durante dos mil años lo ha hecho y nuestra moderna ignorancia ha olvidado.

También sabemos que a muchos choca ahora esto de que la virginidad sea un estado más perfecto, porque confunden lo que se refiere al estado como tal con la situación concreta de las personas que se hallan en él. Un alto grado de santidad puede lograrse en el matrimonio como en el celibato. Y nos daríamos por muy contentos si nuestras líneas precedentes ayudaran a entenderlo y todos nos enamoráramos del llamado a la perfección que no excluye a nadie y desplegando las alas echáramos a volar...

LA IDENTIDAD DEL SACERDOTE

En un artículo precedente (1) he manifestado la profunda extrañeza que me provocan las declaraciones que casi a diario son difundidas por teólogos en torno al significado del ministerio sacerdotal. No faltan motivos graves para este intento, hecho por un laico, de aclarar a sus amigos y a sí mismo la **diferencia específica** por la cual el sacerdote se distingue de aquellos que no lo son. Las experiencias que constituyen estos "graves motivos" y que, de algún modo, son su causa, han llegado a ser legión en estos tiempos. Citaré solamente tres que me han tocado vivir hace poco.

En un coloquio ecuménico, dirigido explícitamente a la exposición de la controversia teológica sobre el tema del **Sacerdotium**, fue desarrollada, de modo claro y decidido, la conocida tesis protestante de la no existencia, en el cristianismo, de un sacerdocio ministerial; de la parte católica, por el contrario, el interlocutor no sólo no explicó ni fundamentó, sino que ni siquiera una sola vez formuló la enseñanza, renovada por el Concilio Vaticano II, de la diferencia esencial (no sólo de grado) entre el sacerdocio jerárquico y el sacerdocio universal de los fieles (2).

He aquí otra experiencia: acabo de leer un docto ensayo lleno de citas bíblicas sobre **Poder y servicio** del sacerdote sin que en el mismo logre encontrar la huella de una relación entre la "teoría" propuesta y la "praxis" sacerdotal ejercitada con plena conciencia, así al menos es necesario suponerlo, por el mismo autor, esa praxis de cada día, con el alba, la estola, la casulla, de quien va al altar a celebrar la Misa y a nutrir a los fieles con el pan consagrado diciendo "el Cuerpo de Cristo".

(1) Cf. J. PIEPER, *Verwunderte Anmerkung eines Laien zum Thema "Priestertum"*. In: *Entsakralisierung?* Arche Verlag, Zurich 1970.

(2) *Lumen gentium*, n. 10.

Tercero y último ejemplo: la exigencia programática de una "desmitización del estado sacerdotal", cuya renovación puede esperarse tan sólo de una conversión del ámbito religioso hacia el "sacerdocio universal", puesto que "ser presbítero cristiano no puede significar otra cosa que llegar a ser completamente hombre y ver en la persona humana la última grandeza" (así se lee en un libro aparecido con el imprimatur episcopal, con este subtítulo: Puntos candentes de la moderna problemática religiosa).

UN INTENTO DE CLARIFICACIÓN

¿Quién se atrevería a negar que en estos tres ejemplos hay alguna cosa fundamental que desentona? Precisamente por esta razón urge plantear el problema del elemento diferencial que caracteriza al sacerdote, y tratar de responder con la mayor exactitud posible. Naturalmente, ante todo debe quedar claro que una tal respuesta al problema prescinda del juicio y, aún más, de las ideas más o menos edificantes de los particulares. Los pareceres personales, por más "científicamente" que puedan ser presentados, en este campo carecen de importancia. Por consiguiente, se debe declarar cuál es la dirección hacia la que se debe orientar este intento de clarificación. Y ¿hacia cuál dirección podrá ser sino hacia aquella constituida por la reiteración de lo que dice la Iglesia misma en cuanto tal, que, para el creyente, no sólo es la única intérprete legítima de la revelación histórica? (3). Por lo tanto, nos movemos en sentido inverso a aquella exégesis

- (3) El hecho indudable de que en el Nuevo Testamento los nombres que designan los cargos eclesiásticos sean tomados del ambiente cultural profano de los ordenamientos políticos del tiempo, y no en cambio de la lengua sagrada judía o pagana, de cuyo no me parece tan indiscutible como se quiere suponer. Aquí valen dos consideraciones. La primera versa sobre la necesidad de mostrar con inmediata claridad para aquel tiempo la imposibilidad radical de una confusión entre lo que constituía el hecho nuevo del acontecimiento cristiano y el culto véterotestamentario del Templo o el concepto pagano de lo sacro. Pero esta situación —se me podría objetar— ¿no vuelve acaso a presentarse a todas las "primeras generaciones" de cristianos? Personalmente sé de un misionero católico, europeo, que trabaja en la India desde hace décadas, que hizo inscribir en el pie de su cáliz la sílaba sagrada del hinduismo OM (que en lengua bengalí se escribe con tres letras), como signo de la Trinidad divina. Ningún neófito hindú hubiera podido hacer algo semejante: porque en este caso, para poder realizar decididamente, de

puramente histórico-crítica que (sólo por dar un ejemplo) examina el Nuevo Testamento "como un libro entre otros" quizás creándose un espacio con presupuestos indispensables, pero que por sí misma no alcanza a constituir "una explicación de las Sagradas Escrituras" (4).

En las páginas siguientes me remitiré, sobre todo, a la enseñanza formulada expresamente por el Concilio Vaticano II. Sé perfectamente que también esta enseñanza —no podía ser de otra manera— ha alcanzado su configuración bajo determinadas condiciones históricas; pero me niego a entenderla como un "peldaño" ya superado por una teología "moderna", hoy (es decir, después de pocos años) en una fase mucho más avanzada (5). En verdad, sería bastante difícil convencerme sobre cualquier cosa por el estilo. He aquí por qué me parece mucho más luminosa aquella continuidad que (frecuentemente con un reclamo bastante formal) religa el texto de los decretos y de las constituciones conciliares con los orígenes cristianos, con los Padres de la Iglesia, con los concilios del pasado y, en fin, con los grandes doctores de la cristiandad. Y reivindico para mí la libertad de tomar a la letra aquella invitación del Concilio que dice que los teólogos, en el intento de pe-

una vez por todas, el hecho radicalmente nuevo de ser cristiano y, por lo tanto, para poderlo comprender, el neófito debe separarse completamente de lo "antiguo" y rehusar cualquier tipo de consecuencia con aquello que le fue familiar hasta aquel momento. Por lo tanto no pienso que, desde este punto de vista, el misionero, en su obrar desprejuiciado, haya corrido un riesgo; más aún, creo que, fundamentalmente, tiene razón al acentuar la unidad esencial que a pesar de todo subsiste. Del mismo modo, también entonces las sucesivas generaciones de la primitiva comunidad podían, con pleno derecho, hacer propias algunas locuciones de la lengua sagrada, tanto judía como pagana (como efectivamente ocurrió) y podían incluirlas con tranquilidad en su patrimonio lingüístico, sin necesidad de temer malentendidos; y esto porque, ya el culto véterotestamentario del Templo, ya los ritos sacrificiales paganos, no sólo habían sido superados, sino también purificados, corregidos, completados y llevados a su acabamiento en el misterio del culto cristiano. Pasamos ahora a la segunda consideración: nosotros hoy no tenemos la posibilidad de reconocer inmediatamente las "connotaciones" y reflejos o las "resonancias" que son propias de aquellos nombres originados en el ambiente político y particulares del uso lingüístico de los primeros siglos; el que hoy quisiera, en cambio, hablar del obispo como del "superintendente", o del presbítero como del "presidente de la asamblea eucarística" acabaría por usar una jerga que en vez de expresar de modo manifiesto el estado de las cosas produciría el efecto contrario.

netrar más profundamente los misterios divinos, deberían en modo particular atenerse a la enseñanza de uno de estos doctores, a saber, de Tomás de Aquino (6). En realidad, la exposición que sigue a continuación se remite directamente a él y no a aquellos manuales de tercera categoría, *ad mentem Divi Thomae*, los cuales (por más que en sí mismos no sean desdéniables), con su intento de una sistematización escolar, de hecho han obstaculizado y vuelto penoso a generaciones enteras de estudiantes de teología, el acceso al *Doctor Communis* en persona y a su visión de la realidad, mucho más amplia y, tanto lingüística como intelectualmente, mucho menos rígidamente fijada (por fortuna nunca fui obligado a estudiar esos manuales).

Alguno, discutiendo el problema de establecer cuál sea el signo que distingue al médico perfecto, podría pensar que el arte de la medicina no puede ser limitado al estado profesional del médico. De hecho existen individuos que, aún no siendo médicos, tienen el "carisma" de curar; toda buena mamá, por ejemplo, sabe cómo atender una pequeña herida. Supongamos ahora que otro venga a decirnos que el médico, **en concreto**, es siempre y al mismo tiempo, un ciudadano, un esposo, un padre, un vecino, a veces también el director de una clínica, es decir, una especie de **manager**, etc. Bien, debemos decir que ambas personas han dicho algo profundamente justo; ciertamente, pero entrambas no habrían respondido claramente al punto central de la pregunta y habrían quedado deudoras de una respuesta a quien hubiese planteado el problema.

Algo muy parecido sucede muchas veces también, a mi entender, en las discusiones que tocan al sacerdocio. Para el ejemplo antes citado, podría parecer apropiada una respuesta de este género: lo que caracteriza al verdadero médico consiste en el hecho de que sólo él, sobre la base de una serie de estudios reconocidos por la ley, puede ser autorizado, por ejemplo, a intervenir quirúrgicamente a alguien, cosa

(4) Cf. HERMANN VOLK, *Der Priester und sein Dienst. Zum schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt*, en *Publik*, 2 enero 1970, p. 23.

(5) Sobre este principio de interpretación muy discutible, digámoslo en voz baja, se basa, más o menos expresamente, el comentario al "Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros" contenido en los suplementos al *Lexikon für Theologie und Kirche* (Das Zweite Vatikanische Konzil, T. III, Freiburg i. Br. 1968. Cf. las pp. 142, 147, 160, 161, 162, 169).

(6) Cf. *Optatam totius*, n. 16.

que en cualquier otro caso sería considerado como un atentado a la integridad física del prójimo; a ordenar medicamentos que contienen venenos; a declarar la muerte de un hombre, y así otras cosas. Del mismo modo, también el problema que se refiere al elemento discriminante del sacerdote consagrado, por su naturaleza, no puede tener el significado, es más, no lo tiene, de pasar revista a las varias circunstancias concretas de la vida sacerdotal, o a las tareas particulares que serían de la incumbencia del "sacerdote de hoy", y ni aun el de describir aquello que en general existe de sacerdotal en el ser cristiano. Si se tuvieran más en cuenta estas consideraciones y se reflexionara sobre ellas, súbitamente desaparecería cierto tipo de desubicación en los debates. La "delimitación estricta" de nuestro tema, delimitación contra la cual algunos se defienden con una extraña vehemencia, esta delimitación del campo visual a aquello que, a diferencia del laico, **únicamente** el sacerdote, él sólo, está en grado de cumplir, es, en realidad, tan indispensable como iluminante; y esto siempre que no se olvide, como hemos dicho, que la descripción de la **diferencia específica** no ofrece, naturalmente, a nuestros ojos, una imagen completa del sacerdote ni, por otra parte, pretende darla. Por lo tanto, si en los textos clásicos sobre el sacerdocio reaparecen constantemente expresiones como "**nadie ciertamente puede realizarlo sino el sacerdote**" (7); "**el sacerdote solamente**" (8); "**sólo el sacerdote**" (9), no habrá motivo alguno de maravillarse.

LA CONSAGRACIÓN SACERDOTAL

Se puede, sin cambiar el significado, formular de un modo diverso el problema de lo que diferencia al sacerdote del laico, a saber: ¿qué sucede durante la consagración del sacerdote? Podría suceder que una toma de posición o, incluso, quejas ocasionales, tengan razón al observar cómo la moderna reflexión teológica haya profundizado demasiado poco en el sentido de la diferenciación partiendo del tema de la ordenación sacerdotal. De hecho, en la excesiva y abundante literatura sobre el sacerdocio, la reflexión sobre el sacramento es sorprendentemente exigua; me sentiría tentado de decir: terriblemente exigua. Por otra parte, debemos admitir que sería insensato suponer que en la enseñanza de la Iglesia y en la teología tradicional no exista algún concepto suficientemente claro de aquello que acontece cuando el obispo

(7) Cuarto Concilio de Letrán (1215); cf. Denzinger-Schönmetzer n. 802.

(8) TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias*, 4 d.24, 2,2, ad 2.

(9) PÍO XII, Encíclica *Mediator Dei*; cf. Denzinger-Schönmetzer n. 3850.

ordena al sacerdote y de lo que a éste le es comunicado en virtud de dicho acto litúrgico.

Conviene decir que a primera vista el significado literal de las palabras **ordo** y **ordinatio** no es muy revelador. A lo más nos vemos inclinados a creer que no se trata de otra cosa que de un mero acto de orden administrativo-organizativo mediante el cual se asigna a alguien una determinada función. Y ciertamente es posible verificar que algo semejante se produce realmente. El sacerdote, en efecto, en el momento en que es ordenado, recibe de hecho una orden, una función, una delegación, una designación para un oficio; es designado, enviado, ordenado. Sin embargo el verbo del cual, ya desde el comienzo, la teología cristiana más antigua (pero también explícita y más reiteradamente el Concilio Vaticano II) se ha valido para designar expresamente lo que sucede en el sacramento del **ordo** ofrece a nuestra comprensión algo profundamente distinto. Este verbo es "consagrar". **Sacerdotes consecrantur** (10): los sacerdotes son consagrados. Con este verbo se expresa un aspecto de aquello que acontece en la ordenación y que ninguno de los otros vocablos citados anteriormente alcanza a significar. Justamente sobre este nuevo aspecto, que está en el fundamento de los otros elementos de la ordenación sacerdotal y del sacerdocio mismo, se dividen hoy los espíritus.

UN CONCEPTO PRECRISTIANO

Naturalmente, el concepto y la palabra **consecratio** no son nuevos; es más, son antiquísimos. El libro del Exodo (29,1) dice, en la traducción de la Vulgata, que Aarón y sus hijos deben ser "consagrados" sacerdotes, y a propósito de Jeremías se dice que él había sido consagrado a la profecía desde el vientre de su madre, **consecratus** (Eccl. 49,9).

(10) TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* II,67,2; *Summa contra Gentes* 4,77. *Presbyteri consecrantur ut veri sacerdotes Novi Testamenti*: así está escrito en la "Constitución dogmática sobre la Iglesia" en el n. 28. Análogas formulaciones se encuentran en el "Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros", nn. 5 y 12. Es difícil entender lo que Iván D. Illich quiere decir con sus imágenes abiertamente polémicas de "un laico ordenado al servicio" o, más aún, de "un servicio sacramental de laicos ordenados", en base al cual el sacerdote ordenado mediante el sacramento de la consagración sacerdotal no es otra cosa que "un laico ordenado al servicio"! Cf. IVÁN D. ILLICH, *Das Verschwinden des Priesters*, in *Almosen und Folter*, München 1970, p. 68 s.

Además de esto, y sobre todo, la palabra **consecratio** es uno de los términos claves de la antigua lengua sacral romana, que rápidamente, cuando "desapareció el peligro de malentendidos" o falsas identificaciones, llegó a ser una "expresión cultural familiar" en el uso lingüístico de la Iglesia cristiana (11). Al igual que "signo", "símbolo", "sacrificio", **consecratio** es un concepto que pertenece en primer lugar al ámbito del pensamiento "natural" y en cuanto tal es un concepto pre-cristiano, es decir, una categoría que como todas las que tienen su origen "en la naturaleza", una vez que ha sido corregida por la fe y purificada de toda superestructura y caricatura de tipo mágico, puede ser "llevada a su plenitud" hacia su verdadero significado, y debe ser tomada como fundamento. En efecto, la misma nueva dimensión abierta por Cristo sería inasequible sin la verificación de la dimensión natural.

LA INTERVENCIÓN DE UN PODER SUPERIOR

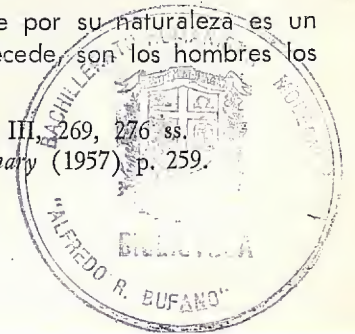
Pero ¿qué es lo que tienen en común "ordenación" y **consecratio**? Nunca hubiera sido necesario explicar un concepto similar ni a un hebreo veterotestamentario ni a un griego o a un romano que fueran hombres religiosos, mientras que el cristiano moderno, en particular aquel que tiene un interés teológico, debe vencer en primer lugar una sospecha (admitamos que no del todo infundada) hacia aquello que entra en el ámbito de la "historia comparada de las religiones", y además algo así como una repugnancia hacia aquello que es pasible de ser acusado de mitología. Sólo entonces podrá aceptar con cierta serenidad y también comenzar a comprender lo que la Iglesia misma reivindica como cosa propia y original, ya en el magisterio, ya en la praxis sacramental de siglos, y con la más plena conciencia. No nos queda otra cosa, una vez más, que volver a examinar aquello que de otro modo se nos podría escapar, penetrando en la etimología literal de un modo del todo elemental y nuevo.

Tomado en sentido propio, el contenido de la palabra presenta una doble faz. **Consecratio** es una de las facies de la moneda (12); la otra se llama **dedicatio**. Ambos conceptos se corresponden entre sí, y cada uno de ellos podría dar sentido a la palabra "ordenación" en nuestra lengua.

En el caso de la palabra **dedicatio**, que por su naturaleza es un acto que se hace en primer lugar o que precede, son los hombres los

(11) *Reallexikon für Antike und Christentum* III, 269, 276 ss.

(12) Cf. también *The Oxford Classical Dictionary* (1957) p. 259.



que dedican y ofrecen a Dios algo que cumple el papel de "don que se ordena", ya se trate de una parte de lo que poseen, o incluso de sus propias personas. **Dedicatio**, por lo tanto, indica aquello que, ya ofrecido y reservado, es sustraído definitivamente y explícitamente de su uso normal, de aquella utilización que, en caso contrario, le sería propia. En tal sentido, como se dijo justamente, un edificio de culto erigido con el concurso de la comunidad puede ser considerado, aún antes de la consagración episcopal e independientemente de ella, algo "consagrado", algo como un don sacro. La transformación en "res sacra" (13) de aquello que de este modo ha sido sustraído del uso práctico, se da en un segundo momento, esto es, cuando, como ocurre en la auténtica **consecratio**, se realiza un acto consagradorio que por su esencia no se funda sobre un gesto privado y humano sino sobre un poder superior. Para los romanos, como se puede leer en las **Institutiones** del antiguo jurista Gayo (14), podía ser considerado **sacrum** solamente "aquello que había sido consagrado en virtud de la autoridad del pueblo romano" (*quod ex auctoritate populi Romani consecratum est*); y esto porque el pueblo romano jurídicamente no se consideraba tan solo una comunidad política, sino también una comunidad cultural-religiosa.

UNA DIFERENCIA ESENCIAL

Ambos aspectos están presentes en el caso de la consagración sacerdotal. El primer acto de ésta es la **dedicatio**, es decir, el don consciente de sí mismo, en virtud del cual aquél que debe ser consagrado, consciente de la extrema no-conformidad (15) de su acto, renuncia de una vez por todas al mundo de la vida ciudadana, determinada primordialmente por la satisfacción de las necesidades vitales y por la realización de cosas que son de "utilidad común" y se "ordena" explícitamente al servicio de Dios. El segundo acto es la **consecratio** en sentido estricto, la cual es la auténtica ordenación de aquél que de este modo se ha ofrecido; el Concilio Vaticano II dice que ella es efectuada por Dios mismo mediante el obispo (16). En efecto, en ella Dios acepta

(13) *Reallexikon für Antike und Christentum* III, p. 643 s. *The Oxford Classical Dictionary*, bajo el artículo *consecratio*.

(14) *Institutionum commentarii quattuor* 2,5.

(15) "Su propio ministerio exige por título especial que no se configuren con este siglo" (*ne huic saeculo sese conforment*, cf. Rom. 12,2). "Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros", n. 3.

(16) *Presbyteri a Deo, ministrante episcopo, consecrantur*. "Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbíteros", n. 5.

la **dedicatio** y con su mano la hace definitiva en aquél que sólo en ese momento podrá ser considerado "ordenado" en sentido pleno.

Precisamente aquí radica la esencial diferencia que existe entre un simple mandato y una ordenación (**consecratio**), en cuanto que la persona de quien asume un encargo no cambia nada en el momento en que acepta el mandato y lo hace propio; por el contrario, el que es ordenado recibe una nueva cualidad que lo cambia en cuanto a su naturaleza. A través del acto de la consagración, ese hombre es transformado en una **persona sacra**.

LA CONSAGRACIÓN ES UN ACTO DEFINITIVO

Como se puede comprobar en todas partes, siempre han existido enormes dificultades lingüísticas para traducir a nuestra lengua este término de **persona sacra**. "Persona sacra" es una traducción bastante crítica y a la que se puede recurrir en último caso, a pesar de que con ella lo que se quiere indicar pueda aparecer clarísimamente; hablar de persona "santa" o "santificada" es menos posible aún. En la traducción alemana oficial del decreto sobre el ministerio y la vida sacerdotal, el término **ministri sacri** fue traducido como "servidores de lo sagrado" (17), pero ésta es una escapatoria que, aunque comprensible, sigue siendo una traducción sustancialmente falsa (también el texto original del Concilio habla algunas veces de "servidores de lo sagrado", pero, en esos casos, el texto latino reza **sacrorum ministri**) (18). La solución más viable parece ser la de llamar al sacerdote con la palabra "consagrado".

Esta solución tiene la ventaja de hacernos adquirir conciencia de dos cosas: la **primera**, que con aquel "ser consagrado" se quiere señalar una cualidad objetiva sobre el plano ontológico que en verdad obliga al portador a un estilo de vida conforme a un "servidor de lo sagrado", pero que es, sin embargo, independiente de la "dignidad" subjetiva del portador, y que permanece intacta en el mismo. Por otra parte, también el respeto debido por los simples fieles al sacerdote "consagrado" indica propiamente esa cualidad recibida durante el acto de la **consecratio** y que, por consiguiente, no depende de una especie de irreprehensibilidad del que la recibe o de su capacidad intelectual (y adviértase que aquella cualidad no debe ser considerada como propiedad de aquél que la ha recibido o algo que está a su disposición, sino como algo que permanece en él para el servicio de su finalidad

(17) "Dekret über das Dienst und Leben der Priester", n. 19.

(18) *Ibidem*, n. 13.

superior) (19). El mismo Goethe ha exaltado sorprendentemente, en *Dichtung und Wahrheit* (20), en el capítulo que trata acerca de la doctrina católica de los siete sacramentos, esta indefectibilidad de la "consagración del sacerdote".

La **segunda** consiste en esto: la **consecratio** es un acto esencialmente irrevocable, es decir, es un acto definitivo. Lo que una vez ha sido consagrado de este modo permanece consagrado para siempre (21), ya se trate de una iglesia, de un altar o de una persona humana (22). Sobrepasaría el ámbito de mi competencia si discutiera explícitamente el problema de aquel "signo indeleble" (**character indelebilis**) que es participado durante la consagración. Pero estoy seguro que nadie está en condiciones de decir algo importante sobre esto si no ha considerado previamente el concepto y la realidad de la **consecratio**.

LA PROPOSICIÓN DE SANTO TOMÁS

Sin embargo la cualidad de "ordenado" que se le comunica al sacerdote durante su consagración por el obispo, si bien informa e implica más profundamente y de un modo distinto su persona de lo que podría hacerlo cualquier mandato conferido desde el exterior, no es, con todo, aquello que propiamente hace de aquel hombre un sacerdote. La **differentia specifica**, de la que nos estamos ocupando, no ha sido aún formalmente nombrada. "Ordenada", por ejemplo, es también la religiosa, es decir, aquella que ha recibido la **consecratio virginum**. Por lo tanto, aquello que **tout-court** debe ser reconocido como elemento diferencial del sacerdote es una potencia espiritual que se le participa durante la consagración, potencia que el Concilio Vaticano II llama **potestas sacra** (23).

Tomás de Aquino la ha descrito concisamente a su manera. La potencia asumida por el sacerdote en la ordenación consiste, nos dice, en el hecho de que puede celebrar el sacramento de la Eucaristía **in per-**

(19) Se trata, dice Tomás de Aquino, no de una *virtus* poseída como propia por la persona del sacerdote, sino de una *virtus instrumentalis*; cf. *Summa theol.* III, 63,5, ad 1.

(20) Segunda parte, VII lib.

(21) *Nihil consecratum iterato consecratur*: así escribe Tomás de Aquino en la *Summa contra Gentes* 4,77.

(22) Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III, 63,5.

(23) "Constitución dogmática sobre la Iglesia", n. 10.

sona Christi (24). En esta proposición fundamental que en el plano del lenguaje revela expresamente el meollo de las cosas, se reclaman mutuamente, como se ve, dos elementos, cada uno de los cuales, por sí mismo, puede ser explicado con pocas palabras: por una parte el obrar "en la persona de Cristo", por otra la inmediata correlación entre Sacerdocio y Eucaristía.

EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN

Alguien habla u obra "en la persona" de algún otro. Nos encontramos aquí frente a un modo de representar las cosas común a los más distintos ámbitos del pensamiento del hombre. En tal sentido, por consiguiente, pertenece al ámbito "natural", pre-cristiano y pre-teológico. Así como el vocablo mismo de **persona** (es decir, máscara), esta expresión parece encontrar su ubicación originariamente en el mundo del teatro. Pero no sólo en él: también en el ambiente del derecho tiene su lugar propio. En ambos casos nos encontramos frente a un modo particular de identificación y de representación.

La literatura clásica romana tiene, a este propósito, como demuestran los vocabularios, una cantidad de locuciones: **personam alicuius gerere** (**tenere, sustinere**); o también: **in (ex, sub) persona alicuius loqui seu agere**. También en la traducción latina de la Vulgata del Nuevo Testamento aparece, una sola vez, esta expresión. Pablo, en efecto, dice en la segunda carta a los Corintios (2,10): "Yo he perdonado por atención a vosotros, **in persona Christi**". La teología latina de los Pa-

(24) "*Sacerdoti, cum ordinatur, confertur potestas hoc sacramentum (= Eucharistiae) consecrandi in persona Christi*": así en la *Summa theol.* III, 82,1. Naturalmente el ejercicio de este poder es de suyo "servicio"; "sirve" para esto: para hacer presente entre los hombres, en la forma visible del sacramento, al Logos de Dios hecho hombre. Y este servicio se realiza *eo ipso* en el momento en que un sacerdote celebra el misterio eucarístico y los otros sacramentos y los administra. En un plano totalmente diverso, que no se refiere directamente a este contenido fundamental aunque conserva ciertamente, toda su importancia, se coloca el problema, visto en un nivel *social y sociológico*, del "poder y servicio" del sacerdote. Cuanto más en este nivel "colegialidad", "co-humanidad" y no identificación con los privilegiados puedan ser notas caracterizantes, las exigencias de este tipo tanto menos llegan a tocar el rango y la autoridad de aquella *potestas sacra*. En caso contrario, no hubieran sido muchos los párrocos que, levantándose en medio de la noche, se hubieran molestado en llevar el último viático a sus parroquianos más desgraciados.

dres y del Medioevo ha entendido conceptualmente esta locución como si Pablo en este pasaje quisiera decir: "No por mi propio poder, sino por el de Cristo" (25); y Lutero, como la mayor parte de las más antiguas traducciones alemanas (hasta el siglo diecinueve), traduce: en vez de Cristo (en la revisión de la traducción luterana: en lugar de Cristo). En realidad, el significado de este texto de Pablo en correspondencia con el texto griego (26) [en prosópo Christoú] es: "en presencia de Cristo"; la **Bible de Jérusalem** traduce: **en présence du Christ**.

Llegados acá tenemos que preguntarnos si la traducción "en lugar de alguien" abarca y expresa perfectamente el sentido originario de la expresión **in persona alicuius**. Si digo en una disertación "ser o no ser, he ahí el problema", lo que estoy haciendo es una cita de Shakespeare, mientras que la misma frase, pronunciada por un actor en la escena, no puede ser considerada una cita de Shakespeare o de uno de sus personajes; más bien el actor hablará y actuará "en la persona" de Hamlet, a la que está representando. En sentido propio no se puede decir que él habla y actúa "en lugar de Hamlet", de momento que, desde un cierto punto de vista, el actor está identificado con él; en efecto, habla y actúa "como" Hamlet. De un modo análogo aquél que ha recibido una misión puede comunicar, mediante un discurso indirecto, aquello que estaba en las intenciones y en las disposiciones del mandante; en este caso, el que ha recibido el encargo habla "en su propia persona" y no en la persona del mandante. Pero cuando, como se puede leer en el libro de los Jueces (11,12), Jefté hace decir a los mensajeros enviados al rey de los amonitas: "¿Qué hay de común entre nosotros para que tú hayas venido a combatir en mi tierra?", entonces éstos, según la misma expresión del texto bíblico, hablan "en la persona" de Jefté, **ex persona sua**. Lo mismo vale para el ángel del Señor, que habla inmediatamente **ex persona Domini**, y de ningún modo como si estuviese simplemente citando (27).

(25) Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentarium in Iam ad Corinthios*, cap. 2. lect. 2; y también *Summa theol.* III, 22,4. Cf. también AGUSTÍN, *Serm.* 210,6,9: PL 38, 1052.

(26) No obstante el significado casi idéntico de la palabra *persona* y el término *prosópon*, la lengua griega no conoce una locución correspondiente a aquella latina de *in persona alicuius agere*. Cf. SIEGMUND SCHLOSSMANN. *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906, p. 39.

(27) Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* I-II, 98,3, ad 1.

IDENTIDAD ENTRE CRISTO Y EL SACERDOTE

La teología cristiana ha asumido con mucha serenidad este uso lingüístico descubierto por ella (y, al parecer, también lo ha enriquecido un poco ampliándolo, por ejemplo, con la palabra **configurari**) (28), para hacer perceptible de este modo la particular ordenación del sacerdote consagrado a la persona de Cristo.

Incluso las palabras de Cristo "Esto es mi cuerpo" podrían muy bien ser pensadas en la forma de una simple citación, por ejemplo en la hipótesis de una práctica de seminario en la que se discute acerca del texto en el que Mateo relata la Última Cena. Sin duda, acontece algo notablemente diferente cuando estas mismas palabras son leídas durante una reunión de fieles con la intención expresa de leer un capítulo de la Sagrada Escritura. Y aún acaece algo nuevo y distinto cuando estas palabras son "anunciadas" por un lector oficialmente designado para ello o por el sacerdote dentro de la liturgia de la palabra divina. Se trata siempre, por cierto, de una especie de "citación" que expresa: Jesús ha hablado de este modo la noche que precedió a su pasión. Sin embargo la proximidad existencial a Aquél que las ha dicho originariamente, es decir, a Cristo, se va haciendo progresivamente mayor y, por así decir, más intensa, en la secuencia de estos tres ejemplos. He aquí ahora que si las mismas palabras son pronunciadas durante el canon de la Misa por el sacerdote que está celebrando el misterio del Sacrificio, éste habla y actúa, en sentido propio y estricto, **in persona Christi**. De este modo sucede algo cualitativamente nuevo, es decir, algo nuevo desde el punto de vista de la modalidad del ser, algo que ya no tiene nada que ver con la categoría de "citación". En otros términos, aquí las palabras se dicen y las acciones se cumplen sobre la base de una identificación real, que sobrepasa radicalmente nuestra capacidad de comprenderla según el modelo de la relación actor-figura representada. En efecto, no es el sacerdote el que hace posible esta identidad, por más que pueda ensimismarse con el sentido y el entendimiento en el "papel" de Cristo, sino que es Cristo mismo el que, según la formulación del Concilio Vaticano II, "durante el Sacrificio de la Misa se hace presente en la persona del sacerdote" (29).

(28) Cf. el vocabulario latino-inglés de Lewis-Short, Oxford 1958, p. 414. Y además en el Nuevo Testamento: Fil. 3,10; I P. 1,14. También TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentes* 2,88; *Quaest. disp. de Potentia Dei* 10,4. Para concluir cf. *Presbyterorum ordinis* nn. 2, 12.

(29) *Praesens adest... in ministri persona* (*Sacrosanctum concilium*, n.7).

No es necesario gastar palabras a este respecto para explicar cuán distantes de la mentalidad del hombre medio contemporáneo están estas cosas (quizás más que en cualquier otra época histórica), cuando con ellas se quiere hacer perceptible no una simple imagen o un símbolo o una alegoría sino, como las mismas palabras lo exigen, una realidad eficaz y saludable. Hoy, por ejemplo, existe una poética "aristotélica" que sostiene que el actor no puede **en modo alguno** identificarse con el personaje por él representado, y que, por consiguiente, para no proyectarlo fuera del mundo "real", es decir, del "telón del mundo profano", introduciéndolo en el simplemente ilusorio, debe solamente "indicar" y decir "su texto... como si fuese una citación" (30).

La identificación de la que estamos hablando, no solamente está más allá de la dimensión de lo psicológico, sino también en general, más allá del ámbito de toda percepción sensible. Aún así, lo que aquí se quiere indicar no toca el ámbito cubierto por un término hoy de moda, es decir, por el término "mítico" (o quizás "mágico"). Se trata más bien de una realidad que, aunque sea accesible sólo al creyente de un modo imperfecto, no obstante, en sentido estricto, es verdaderamente "real". Es necesario presuponer, por lo tanto, que quien en general no está en condiciones de concebir y de aceptar la identificación que surge, durante la celebración del Misterio eucarístico, entre Cristo y el sacerdote que habla y actúa "en su persona", como algo posible y significativo, tampoco estará en condiciones de intuir la realidad que se manifiesta y al mismo tiempo se esconde en los conceptos de Encarnación, Iglesia, Sacramento.

Aquél que no está en condiciones de concebir esa identidad mística y real que se da entre Cristo y el sacerdote consagrado, no tiene ni siquiera la posibilidad de acceder intelectualmente a la celebración del Misterio litúrgico, misterio que el Concilio Vaticano II considera como **culmen et fons**, es decir, "el culmen hacia el cual tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de la cual mana toda su virtud" (31), misterio cuya comprensión le quedará necesariamente impedida. Tomás de Aquino tiende a comprender los sacramentos en su conjunto y la Iglesia misma como el modo en el cual se hace posible la permanencia en el tiempo de la Encarnación del **Logos** de Dios, y a este propósito, ha señalado dos principios sobre los cuales, a decir verdad, se reflexiona muy raramente.

(30) Cf. BERTOLD BRECHT, *Schriften zum Theater*, Bibliothek Suhrkamp, Berlín/Frankfurt 1957, pp. 79, 109, 154 y passim.

(31) *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

El **primero**, nos dice, está en el hecho de que la Eucaristía (que así como el pan es el alimento principal, así es el más importante entre los sacramentos (32) en cuanto en ella se reasumen y encuentran su plenitud los otros) (33) adquiere "una dignidad tal que no puede ser celebrada de ningún modo sino en la persona de Cristo", **nisi in persona Christi** (34).

En base a esto se entiende también, y aquí está el **segundo principio**, que, exceptuada la Eucaristía, en todos los otros sacramentos el sacerdote habla en primera persona. Sea que diga "yo te bautizo" o "yo te absuelvo", estas palabras, que confieren desde el interior la **forma** al sacramento, son siempre pronunciadas **ex persona ministri**; solamente en la Eucaristía la palabra que confiere en sentido estricto el aspecto formal es pronunciada como si fuese el mismo Cristo el que la enuncia, **quasi ex persona ipsius Christi loquentis**, "de tal modo que se hace inteligible para nosotros que el ministro en la celebración de este sacramento no hace otra cosa que pronunciar las palabras de Cristo" (35).

EL PRESUPUESTO DE LA FE

Conviene de nuevo reflexionar sobre lo ya notado, a saber, de cuántos modos posibles, graduados y diferenciados, puede el sacerdote ser el sujeto de sus propias palabras. También las palabras de la absolución son pronunciadas sobre el fundamento de la autoridad divina; como en los otros sacramentos, también aquí es Cristo el que actúa eficazmente. Ahora bien, cuando el sacerdote durante la Misa eleva esta plegaria: "Santifica estos dones mediante la efusión de tu Espíritu a fin de que se conviertan para nosotros en el Cuerpo y en la Sangre de tu Hijo, nuestro Señor Jesucristo", es claro que él, en cuanto al grado de eficacia de la plegaria, ha elevado una oración totalmente diversa de la que pronuncia antes de su comunión personal donde pide que la recepción del Cuerpo y la Sangre de Cristo no sean motivo de juicio y de condenación sino de bendición y salvación. En este último caso, a diferencia de la primera invocación, nos encontramos frente a una auténtica plegaria en la que el sacerdote expresa su esperanza personal (**petitio est interpretativa spei**) (36). En el otro ca-

(32) *Summa theol.* II-II, 83,9.

(33) *Summa contra Gentes* 4,74; así también el *Comentario a las Sentencias* 4 d. 24, 2, 1.

(34) *Summa theol.* III, 82,1.

(35) *Ibidem* III, 78,1.

(36) *Ibidem* II-II, 17,2, obj. 2.

so, la persona concreta del sacerdote no sólo no es anulada, sino que, por el contrario, alcanza el máximo pretendible de posibilidades cuando, tomando en sus propias manos el pan, pronuncia **in persona Christi**: "Esto es mi cuerpo".

Es profundamente comprensible que una pretensión de este género, tanto para la conciencia crítica del hombre moderno, como para los cristianos en general, pero sobre todo para el sacerdote, debe alguna vez parecer (si no traspasar) el límite más extremo de toda posibilidad. Pero lo que es decisivo, como siempre, para llegar hasta el fin, es **el creer** realmente en aquello que no puede ser dicho de ninguna otra forma que no sea ésta: que Dios existe, que se ha encarnado, que "continúa" en la vida de la Iglesia, en los siete sacramentos, y sobre todo en la presencia real de Cristo en la Eucaristía como también, por otra parte, en el sacerdote consagrado que la celebra; esto es, creer en todas estas cosas sin dudar y aceptarlas como una **realidad objetiva**, es decir, dada antecederentemente a la conciencia y simplemente persistente. Sólo a partir de este presupuesto es posible esperar que tal convicción de fe trascienda el espacio interior de la conciencia para determinar e impregnar, cosa plenamente perceptible por el hombre, el comportamiento vital hasta en el sonido de la voz y el estilo de los gestos, e incluso hasta aquella "exterioridad" solamente aparente, constituida por los hábitos y por las vestimentas (37). Incluso los ornamentos sacerdotales expresan este hecho (no, por supuesto, de un modo deducible inmediatamente a partir de la naturaleza misma de las cosas, sino a través de la mediación histórica), es decir, que aquí hay alguien que habla y actúa por un determinado período de tiempo **no** como persona individual, determinada por un nombre y apellido, los mismos de su pasaporte personal, sino **in persona Christi**. Por consiguiente es mucho más que una simple falta de gusto o de estilo cuando el sacerdote se dirige a la comunidad desde el altar con el mismo estilo que se usa para la vida civil, como si él fuese una persona privada (saludo que a un actor trágico jamás se le ocurriría hacer desde el escenario), o incluso cuando este mismo sacerdote, después de la liturgia, revestido con los ornamentos sacerdotales, se une al grupo reunido afuera, enciende un cigarrillo y conversa con la gente acerca del tiempo y de las últimas noticias (38).

(37) Cf. sobre este punto ERIK PETERSON, *Theologie des Kleides*, in *Marginalien zur Theologie*, München 1956.

(38) Un americano que fue íntimo amigo mío durante un año de estudio, me ha contado, a propósito de experiencias de este tipo, que, por el

El **hecho**, sin embargo, de que el sacerdote, realmente, en el momento en que celebra el misterio de la Eucaristía "actúe representando a Cristo" (39), "imite" lo que Él ha hecho (40), "lleve en sí la imagen de Cristo" (41); que "Cristo tenga la misma forma del sacerdote" (**con-figuratur**) (42); y más aún, el que pueda hablar y obrar, como reza una secular expresión (43), **in persona Christi**; todas estas cosas, según el unánime juicio de la tradición eclesiástica, valen como cualidades distintivas del sacerdote consagrado en cuanto tal; es decir, constituyen aquella **differentia specifica** en base a la cual se distingue del laico, si bien éste pueda ser, también él, llamado "sacerdote", y lo sea realmente, en virtud del sacramento del bautismo (44). Por lo tanto, lo que propiamente le es conferido al sacerdote consagrado en el sacramento del **ordo** es la potestad de celebrar, para toda la Iglesia, la Eucaristía **in persona Christi**; a diferencia de él (**contra**), como dice con incisiva claridad la encíclica **Mediator Dei** (45), tal potestad no compete "en modo alguno" (**nulla ratione**) al laico.

EL PRIMER ÁMBITO DE LA ACCIÓN SACERDOTAL

Se podría, en analogía con la antigua distinción que discierne el **actus humanus** (es decir, el acto auténticamente humano) del **actus hominis** (es decir, el acto del hombre), distinguir igualmente entre una acción específicamente sacerdotal y algunas actividades que sólo accidentalmente tienen como actor y portador a un sacerdote y que por

contrario, los indios de Nueva Méjico, entre los que cuenta con varios amigos personales, apenas se revestían con los ornamentos ceremoniales de sus danzas culturales, lo ignoraban simplemente como persona privada y jamás hubieran establecido con él un coloquio normal.

(39) CIPRIANO, *Epist.*, 63,14: PL 4,397.

(40) *Ibidem*.

(41) ESIGIO DE JERUSALEM, *Commentarium in Leviticum*, 2,9,23: PG 93,894.

(42) *Presbyterorum ordinis*, n. 12.

(43) Así se expresa mucho antes que Tomás de Aquino, AGUSTÍN, *Serm.* 210,6,9: PL 38,1052; después de Tomás el Concilio de Florencia del año 1439 (Denzinger-Schönmetzner 1321) y sobre todo repetidas veces el concilio Vaticano II: *Presbyterorum ordinis*, nn. 2,12,13, *Lumen gentium*, nn. 19, 28.

(44) Ni la teología medioeval ni la de la Contrarreforma han ignorado la doctrina del sacerdocio universal de los bautizados. Tomás de Aquino, por ejemplo, cita consintiendo el principio, erróneamente atribuido al Crisóstomo, según el cual "todo santo es sacerdote", y agrega per-

lo tanto no pueden reclamar para sí ni la autoridad inherente al oficio sacerdotal, ni pueden en general ser valoradas con criterios diversos de los que rigen aquellos ámbitos particulares. Ahora bien, desde el momento en que la tradición, con buen fundamento, admite en relación a la antedicha distinción una ulterior división del primer miembro, es decir, admite por una parte una acción sacerdotal en sentido estricto y **primaria** y por otra un ámbito de actividades subordinadas y **secundarias** pero igualmente sacerdotales, nos encontramos, en la práctica, frente a **tres** esferas diversas en las cuales puede desplegarse el obrar de un sacerdote. Personalmente pienso que vale la pena detenernos un poco en esta distinción, quizás pedante a primera vista, con la precisa intención de aclarar el problema que está en la base de nuestro tema.

El **primer** ámbito del obrar sacerdotal está descrito en los dos principios siguientes que, por más que estén separados entre sí por siete siglos, afirman exactamente la misma cosa: "Los sacerdotes son consagrados a fin de que puedan celebrar el sacramento del cuerpo de Cristo" (46); "ellos (los sacerdotes) ejercitan su ministerio sagrado, sobre todo (**maxime**) celebrando la Eucaristía" (47). [En este punto es necesario hacer notar, para evitar cualquier malentendido, que el autor del primer principio, es decir, Tomás de Aquino, distinguiéndose profundamente de algunas ulteriores restricciones de la teología de las escuelas y concordando plenamente con el Concilio Vaticano II, de ningún modo ha concebido la Eucaristía como limitada a lo que acontece en el acto consagradorio de la "materia" del pan y del vino. Para él más bien "el sacramento del cuerpo de Cristo" es simultánea y explícitamente el sacramento del amor (48) y de la paz (49) y sobre todo el sacramento de la unidad de la Iglesia en razón del cual "los muchos se convierten en uno en Cristo" (50)]. Celebrar tal misterio, y éste es el sentido de ambos principios, debe ser considerado el significado pri-

sonalmente que el laico unido en la fe y en el amor a Cristo alcanza ya un "sacerdocio espiritual" (*sacerdotium spirituale*): *Summa theol.* III, 82,1, ad. 2. Y el mismo *Catechismus Romanus*, concebido según el espíritu del Concilio de Trento, contiene el principio: "Todos los fieles... son llamados sacerdotes" (II,7,23).

- (45) *Denzinger-Schönmetzer*, n. 3850.
- (46) TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III,67,2.
- (47) *Lumen gentium*, n. 28.
- (48) *Summa theol.* III,73,3, ad 3.
- (49) *Comentario a las Sentencias*, 4 d. 25,2,2,2.
- (50) *Summa theol.* III, 82,2, ad 3; 67,2; 73,4.

mario de la existencia sacerdotal (51). Pero también aquí hay alguna cosa sobre la cual reflexionar: incluso si se puede justamente recordar que "la consagración sacerdotal no confiere todo lo que es necesario para la total plenitud del sacerdocio" (52), queda sin embargo fuera de discusión que precisamente esta "potestad sagrada" de celebrar para toda la Iglesia la Eucaristía **in persona Christi**, le es conferida durante la ordenación al sacerdote, sea éste docto o no, experto en las cosas del mundo o no, potestad conferida (íntegra y sin posibilidad de disminución) junto con la otra de impartir la absolución.

PREPARAR A LOS HOMBRES PARA LA EUCARISTÍA

Una vez más se presentan a nuestra consideración dos observaciones de Santo Tomás. La primera se encuentra allí donde habla de potestad para absolver tomada en sentido propio, y no de poder de **remitir** los pecados, cosa esta última sólo posible a Dios; por esta razón el sacerdote no dice: "Yo te remito los pecados", sino, más correctamente: "Yo te absuelvo" (53). La otra observación reside en el hecho de que esta potestad de absolución, como algo derivado, encuentra su fundamento en la potestad de celebrar la Eucaristía (54), así como, por otra parte, la absolución coloca al hombre en condiciones para poder recibir el sacramento del Cuerpo de Cristo (55).

Y así un **segundo** ámbito del quehacer sacerdotal ha emergido al nivel del lenguaje, es decir, al ámbito de una actividad subordinada y secundaria pero, no obstante ello, "sacerdotal" en sentido totalmen-

- (51) Es muy adecuado que justamente en los decretos del Concilio Vaticano II se haya puesto un acento tan marcado sobre el *anuncio de la Palabra*. Pero esto significa que la actividad que en los documentos del Concilio tiene la precedencia la tiene tan sólo en el tiempo. Puesto que la fe depende del oído, es claro que la salvación comenzará con el anuncio de la palabra que, en este caso, será prácticamente lo *primum*: "Como quiera que nadie puede salvarse si antes no creyere, los presbíteros... tienen como deber primero el de anunciar a todos el Evangelio de Dios" (*Presbyterorum ordinis*, n. 4); "su servicio comienza con el anuncio del Evangelio" (*ibidem*, n. 2). Por cierto hay que señalar que este comienzo no puede ser emprendido de una vez por todas de modo tal que en un cierto momento pueda ser considerado como "pasado". Este nunca podrá cesar y deberá comenzar siempre de nuevo.

- (52) *Publik*, 2 enero 1970, p. 23.
- (53) *Summa theol.* III, 84, 3, ad 3.
- (54) *Comentario a las Sentencias* 4 d. 17,3,3,1.
- (55) TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las Sentencias* 4 d.24,1,3,2, ad 1; *Summa contra Gentes* 4,74.

te auténtico, cuyo significado consiste en preparar a los hombres y en conducirlos unidos a celebrar, de manera plenaria, la Eucaristía como sacramento de la unidad, del amor y de la paz (56).

En este ámbito es posible incluir, además de la administración de los otros sacramentos (bautismo, confesión, unción de los enfermos), todo lo que entra bajo el concepto de "cura de almas", particularmente el "anuncio" de la palabra, en su sentido más amplio, y todos los niveles de la enseñanza, desde la instrucción religiosa hasta la publicidad de los medios de comunicación social. Es por cierto probable que tal cura de almas implicará también una "actividad social". Siendo las cosas así, resulta difícilmente comprensible cómo algunos puedan pensar que el ser sacerdote se asemeje más a un "trabajo a horario" o incluso a una "ocupación de tiempo libre" (57), que a un **full-time-job**, al menos en el caso de las ocupaciones seculares en las cuales, a diferencia de aquella potestad recibida en la consagración, lo que constituye lo individual específico sólo puede ser percibido mediante la fatiga de la experiencia personal.

El único consejo que podemos dar frente a todas estas actividades, aparte del de fundarse sobre una verdadera espiritualidad, es el de tener una vida contemplativa. Ciertamente, no pueden excluirse del ámbito de un obrar efectivamente sacerdotal ni siquiera aquellas contribuciones eminentes a la etnología o al estudio de las lenguas indígenas de los pueblos africanos en la medida en que fueron ordenados por los misioneros hacia un anuncio más eficaz de la palabra de Dios; y así centenares de otras actividades. Lo que cuenta es la finalidad que debe encadenar todo este tipo de esfuerzos con el significado primario del obrar sacerdotal. Como es obvio, los grados de intensidad son aquí innumerables. Van desde la vehemente voluntad integrativa con la que Teilhard de Chardin declaraba absorber su actividad científica en la intención de conducir a los hombres hacia el "Cristo total", hasta aquella especie de doble vida que muchos sacerdotes, sin duda piadosos, tratan de vivir siendo contemporáneamente ornitólogos, mirmecólogos, o historiadores. Incluso las ciencias auxiliares de la teología, desde la historia de las religiones hasta la crítica neotestamentaria, pero quizás también la misma teología pueden ser un auténtico "obrar sacerdotal" o, por el contrario, funciones sólo accidentalmente ejercidas por un sacerdote. De cuando en cuando podríamos detenernos a pensar si los teólogos que no solamente no son sa-

(56) *Summa contra Gentes* 4,75.

(57) IVÁN D. ILLICH, *Das Verschwinden des Priesters*, pp. 68, 71.

cerdotes sino ni siquiera creyentes no amenazan convertirse en uno de los problemas más agudos de la cristiandad contemporánea.

Como es sabido, algo similar vale también para aquel polifacético fenómeno antes enunciado, más que precisado, con el término de "actividad social". Emmanuel von Ketteler ha formulado legítimamente su primera protesta contra las injusticias sociales de su tiempo en forma de predicaciones en la catedral de Maguncia. Y luego de él han sido centenares los curas de almas y los oradores eclesásticos que se han batido por el derecho de los oprimidos, afirmando con claridad que una vida humanamente digna es la condición previa para comprender de modo más pleno el misterio de la invitación a la mesa del Señor. Pero he encontrado también, en el barrio negro de una metrópoli americana, sacerdotes que, dedicados por una parte como asistentes sociales a la solución de los problemas inherentes a la falta de vivienda con una encomiable abnegación e incluso con resultados apreciables, por otra parte rehusaban decir a sus protegidos una sola palabra sobre Cristo y menos aún sobre el sacramento del amor y de la paz. Personalmente nunca alcanzaré a entender este modo de actuar, pero no me corresponde emitir juicios. Una cosa, sin embargo, me parece indudable: una actividad de ese tipo, por más que pueda ser "acto del sacerdote" no será nunca, en sentido estricto, un "acto sacerdotal". Mucho menos aún puede aplicarse tal calificación a aquel tipo de colaboración con revoluciones violentas de orden político a la que se lanzaron en América Latina algunos sacerdotes que llegaron a ser famosos gracias a la publicidad mundial. Y aunque uno de ellos, Camilo Torres, haya declarado públicamente, en el mismo día en que colgó la sotana, que "él había sido elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente" (58), queda en pie el hecho de que estos sacerdotes, en el momento en que, con total consecuencia, renunciaron a su ministerio, han renunciado a su derecho "más íntimamente querido" de poder celebrar la Eucaristía (59).

Es evidente que, si siguiéramos adelante, nos encontraríamos en un conjunto de problemas extremadamente difíciles. Pero éstos, en todo caso, se encuentran más allá del objeto de nuestra pregunta, que era: ¿cuál es la identidad del sacerdote?

JOSEF PIEPER

Tradujo MARIO CARGNELLO, Diácono, 4º Año de Teología, de la Diócesis de Catamarca.

(58) GERMÁN GUZMÁN, *Camilo Torres, Persönlichkeit und Entscheidung*, München 1970, pp. 15, 146.

(59) *Ibidem*, p. 147.

G. K. CHESTERTON

(1874 - 1974)

Es bueno que los católicos recordemos a Chesterton en el centenario de su nacimiento. Le debemos mucho. Pero no se trata solo de un problema de justicia. No necesita tanto él de nosotros ("está en el cielo", dice Belloc) como nosotros de él. Nuestro tiempo necesita leer a Chesterton; es un antídoto seguro para muchos de nuestros males.

EL POETA

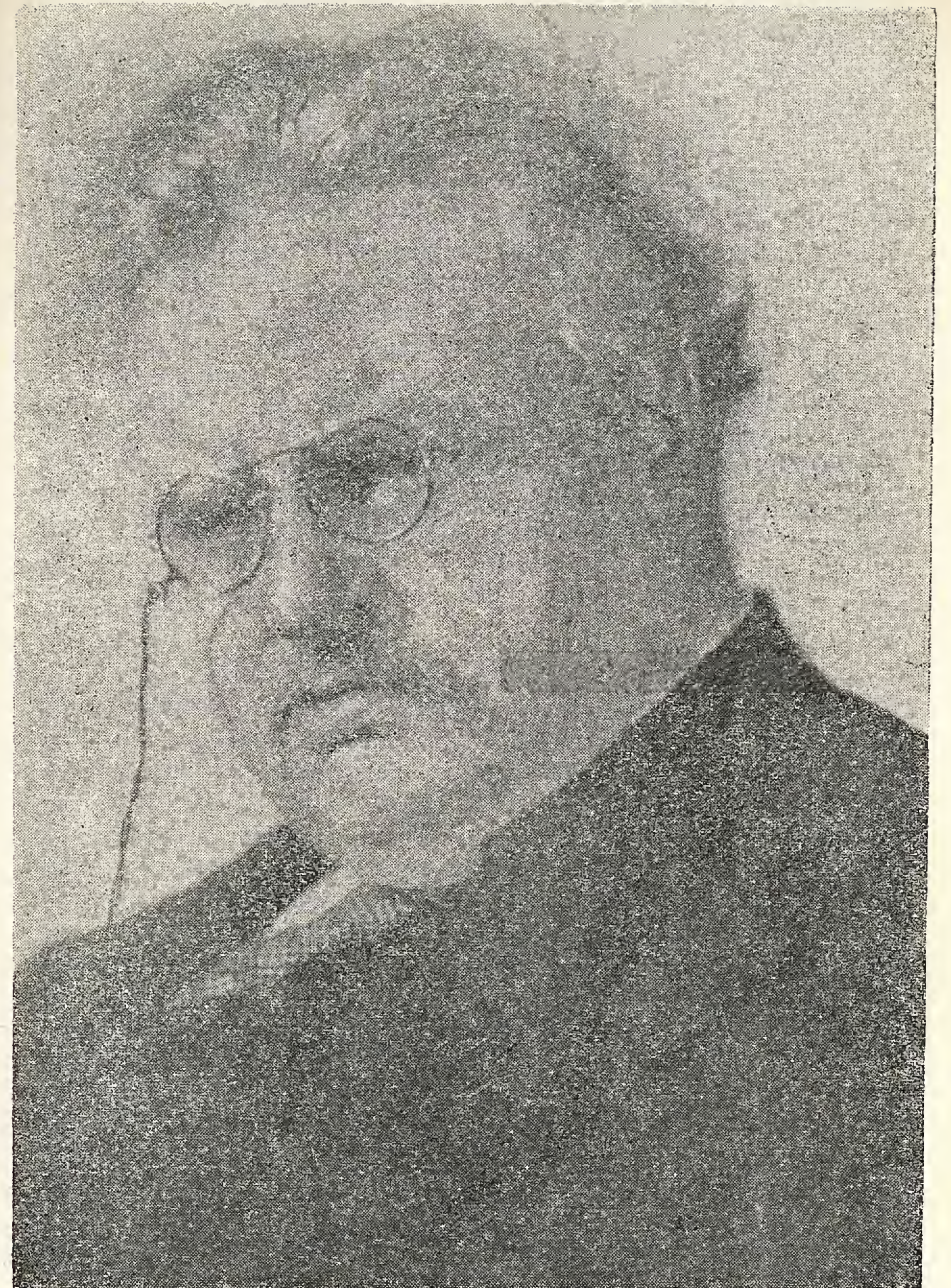
Resulta difícil a los críticos ubicarlo en un género. Fue novelista, ensayista, periodista, etc. Pero siempre poeta, sostiene el P. Castellani (1). Poeta, en cuanto extrae de la palabra toda su riqueza, todo su poder evocador. La palabra del poeta, además de remitirnos a un significado, suscita en nosotros una serie de resonancias, despierta una sucesión de ecos armónicos, crea una atmósfera, un clima. Chesterton es un artista que domina su materia. Por eso puede jugar con las palabras. "¿El hombre que pone nombre a todas las cosas y juega con ellas, no se llama poeta?" (2).

La palabra de Chesterton es iluminadora y vivificante. "Revelar con palabras es blasón de señor de palabras", nos dice, hablando de él, H. Belloc (3).

(1) Cf. *Sherlock Holmes en Roma*, en *Crítica Literaria*, Penca, Buenos Aires, 1945.

(2) Ibid., pág. 161.

(3) H. Belloc, *G. K. Chesterton*, La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1942, p. 96.



G. K. Chesterton

EL POETA DEL REALISMO

"Chesterton es el poeta creacionista" (4). En efecto, sólo en una visión creacionista se puede valorar de tal modo la realidad, detrás de la cual se dejan ver el amor y el poder del Creador.

Chesterton es signo de contradicción. En un siglo de utopismo, de positivismo, de idealismo, es el poeta del realismo. Entre hombres de mirar cansado, a los que todo parece aburrir, vive de asombro en asombro frente a las realidades más humildes y cotidianas. En el "**mundo de la huida**", del que habla Max Picard (5), en el cual el hombre no quiere vínculos, es el **poeta del arraigo**.

El mundo de hoy, fáustico, mundo de la praxis, no sabe contemplar. Esto se dice muchísimo, con toda verdad. No hay lugar para la "teoría". Por eso es un mundo decrepito, lleno de tedio, donde hasta los escándalos y las rebeliones son paradójicamente algo convencional y las "protestas juveniles" tienen un regusto a senil y reblandecido. Contra esto nos grita un personaje de Chesterton: "¡Déjense de comprar y vender y empielen a mirar!" (6).

Y cuando empezamos a mirar, la realidad nos va entregando sus tesoros. Esto quiere Chesterton: que miremos. Y para que miremos nos presenta las cosas desde ángulos insólitos, como vistas por primera vez, sorprendiéndonos. De ahí su gusto por la paradoja: lo inesperado, que nos golpea y nos hace poner atención. Quiere que miremos como niños en un mundo maravilloso, pues en realidad la creación es algo maravilloso: obra de Dios. Los objetos más comunes son extraordinarios, si sabemos mirar. Cada cosa es única, y cada momento es único. Todos los atardeceres, en sus obras, son apocalípticos, abrumadores en su colorido y están cargados de una suerte de expectación de sucesos fabulosos.

Sólo aprendiendo a mirar triunfamos del hastío. El tedio, la monotonía, no están en las cosas, sino en nosotros. Por eso no se trata de "cambiar de aires" tanto como de mejorar la mirada. Desterrar la mirada pragmática, turbia y desatenta, que resbala por la superficie de la realidad sin penetrarla ni gustarla. Este "tedium vitae" tan siglo XX siempre existió, aunque tal vez nunca con tal intensidad. Y ya Hora-

(4) L. Castellani, en op. cit., El buen sentido de Chesterton, p. 179.

(5) Max Picard., *La Huida de Dios*, Guadarrama, Madrid, 1962.

(6) G. K. Chesterton, *Hombrevida*, La Espiga de Oro, Bs. As., 1946, p. 60.

cio condena el remedio falso: la huida. "Caelum mutant, non animum, qui trans mare currunt" (Ep. a Bulacio). En la huida llevamos el hastío con nosotros.

Frente a esta huida integral, tentación que sacude a nuestro tiempo, Chesterton se nos aparece como un hombre del arraigo. Ama y canta los lazos entrañables que unen a los hombres y a las cosas; el matrimonio, la amistad, el amor, la patria y el terruño. En el arraigo florece esa alegría que resplandece en sus obras. En un siglo gris, pone colorido y poesía. Frente a la desabrida tristeza materialista, la alegría cristiana. Una alegría seria. Es decir, profunda. Serio no se contrapone a alegre, sino a vano, inconsistente. Chesterton no nos fastidia con un optimismo barato y publicitario, de slogan y sonrisa estereotipada. Ha conocido el dolor y la incertidumbre, aunque en su obra están como velados por la luz de la alegría. Pero al lector atento, ciertos pasajes (por ejemplo, en "El hombre que fue jueves" más explícitamente) revelan un espíritu que conoció los tormentos de la oscuridad. Más que de optimismo, habría que hablar en Chesterton de Esperanza.

LA NOSTALGIA DEL REINO

Ahora bien, este arraigo no significa un ciego aferrarse a lo terreno. El cristiano es "homo viator". Ama las cosas de aquí en cuanto reflejan y conducen a Dios. Paradójicamente, el materialista se afina totalmente en este mundo, y lo pierde. El Evangelio nos manda "perder" lo que queremos ganar. En Chesterton el arraigo no se da a expensas del ansia de absoluto. Chesterton no queda preso en las cosas, ni tampoco —en última instancia— las diviniza en alguna suerte de panteísmo. Ama las creaturas y, a través de ellas, al Creador. Pero ese "a través" se hace sentir. Hay una nota de **nostalgia** que recorre toda su obra, y aflora por momentos con especial claridad.

Lo nostálgico surge a cada paso. Señalemos dos rasgos: las referencias al mundo de **la infancia**, que suelen darse cuando un personaje se encuentra consigo mismo. Y en el plano del léxico, su afición por el sugestivo adjetivo "quaint".

Y hay como dos niveles de nostalgia en Chesterton. Una nostalgia de un pasado relativo, concretamente las épocas de Cristiandad, de la Edad Media tan comprendida y amada por él en sus valores permanentes. Y más allá, una nostalgia de un pasado absoluto, edénico, que se funde con la esperanza de la Vida Eterna. Nostalgia de Dios, en quien coinciden nuestro origen y nuestro fin; una identidad del pasa-

do y del futuro arquetípicos: "... la felicidad no es sólo una esperanza, sino en cierta extraña manera un recuerdo, y que somos realmente todos reyes desterrados" (7). Es obvio señalar el papel que juega aquí la doctrina del pecado original y el "status naturae lapsae".

Así, en el amor a la patria terrena —Inglaterra— hay una nostalgia por la Inglaterra católica, alegre y medieval, la Inglaterra del juego congregante, el vino y el canto de los poetas. Pero más allá hay un anhelo de la patria celestial. Esta patria es figura o tipo de la celestial que todos anhelamos: "Pues el espíritu quiere eternidad. Ella es su patria" (8).

Y nuevamente encontramos la paradoja: hay que "perder" las cosas para ganarlas: "Yo soy un hombre que se fue de su casa, porque ya no podía aguantar más el estar alejado de ella" (9). El único modo de arraigarse es amar, a través de las cosas terrenas, las celestiales. "Me he hecho peregrino para curarme de estar desterrado" (10). Si absolutizamos lo terreno, lo perdemos.

Este mundo no es lo definitivo, como tantos hoy se empeñan en creer. Chesterton nos recuerda "... que todos estamos desterrados, y que ninguna cosa terrena puede curar la santa nostalgia de la casa eterna que nos prohíbe descansar" (11). Pero al mismo tiempo nos advierte que este anhelo no se expresa en vagos sentimentalismos, sino en amor a realidades concretas: "Creo que Dios nos ha dado el amor a puntos determinados, al hogar y a la patria por una buena razón" (12). Y poco más adelante: "... si ha de haber para mí una casa en el Cielo, tendrá o un farol verde y un cerco, o algo tan absolutamente positivo como un farol verde y un cerco".

El poeta es, en la comunidad, uno de los que tienen la misión de avivar esta nostalgia y fortalecer este arraigo; de afirmar nuestros vínculos y recordarnos nuestra condición de peregrinos. Curiosamente, quien es tildado de "soñador" debe ayudar a disipar sueños vanos de paraísos en la tierra y nuevas Babeles.

* * *

- (7) G. K. Chesterton, *Lo que es*, La Espiga de Oro, Bs. As., 1946, p. 268.
(8) Th. Haecker, *Diario del Día y de la Noche*, Rialp, Madrid, 1965, p. 25.
(9) *Hombrevida*, p. 226.
(10) *Ibid.*, p. 227.
(11) *Ibid.*
(12) *Ibid.*

Recordemos a Chesterton con gratitud; como se recuerda a un viejo amigo. El conoció como pocos la amistad. Y como pocos suscitó afecto y admiración, aun en sus adversarios más enconados, y no precisamente por concesiones en el campo de los principios. Un poeta (Walter de la Mare) lo llamó "Caballero del Espíritu Santo", y un Pontífice (S.S. Pío XI) "Defensor de la Fe Católica". Agradecemos al Señor el inmerecido regalo de su amistad.

JORGE N. FERRO

ORDENACIONES 1974

RICARDO B. MAZZA. Nació en Santa Fe el 7 de junio de 1946. Hizo sus estudios de Filosofía en San Miguel y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado sacerdote para la Arquidiócesis de Santa Fe por Mons. Vicente Zazpe, el 16 de noviembre.

MARIO CARGNELLO. Nació en Catamarca el 20 de marzo de 1952. Hizo sus estudios de Filosofía y de Teología en el Seminario de Paraná. Recibió el Orden del Diaconado para la Diócesis de Catamarca, el 3 de marzo, de manos de Mons. Pedro A. Torres Farías.

RÓMULO J. PUIGGARI, de la Arquidiócesis de Buenos Aires, y RAMIRO J. SÁENZ, de la Arquidiócesis de Mendoza, recibieron el Ministerio del Acolitado de manos de Mons. Adolfo Tortolo, en la Capilla del Seminario, el día 5 de mayo.

TEÓFILO REDES BRITES, de la Arquidiócesis de Paraná, ENRIQUE A. CABALLERO, de la Diócesis de Gualaguaychú, RAÚL J. JOANNÁS, de la Diócesis de Concordia, ALBERTO H. CASAS RIGUERA, de la Arquidiócesis de Paraná, y DANIEL ZIMMERMANN, de la Diócesis de Concordia, recibieron el Ministerio del Lectorado de manos de Mons. Adolfo Tortolo, en la Capilla del Seminario, el día 5 de mayo. JULIO FERREYRA, de la Diócesis de San Francisco, lo recibió de manos de Mons. Agustín Herrera, en el Colegio de los HH. Maristas de San Francisco, el 1º de enero.

ÁNGEL NIEVA, de la Diócesis de Catamarca, recibió los Ministerios del Lectorado y del Acolitado de manos de Mons. Pedro A. Torres Farías, en la Catedral Basílica de Ntra. Sra. del Valle de Catamarca, el día 3 de marzo.

GILBERT KEITH CHESTERTON

Tenía el alma alegre, sonora y desbordante
Como un enorme jarro de cerveza picante.

En su Corte de artista se sentaba el bufón
A los pies de Ricardo Corazón de León.

Y el monarca seguro y el bufón imprevisto
Tenían en sus ojos la locura de Cristo.

Junto al fuego que alzaba su proclama jocunda
Reía la argentina risa de Rosamunda.

Y ardía en la callada mirada de Ricardo
El lirio del martirio de la Casa de Estuardo.

En su lengua moraban la flecha y la paloma:
El hierro y el arrullo de la Iglesia de Roma.



Sobre el cielo rosado su figura tenía
La resuelta opulencia de la sabiduría.

Creía en el milagro del pan y del tocino
Y en la luz clamorosa que se oculta en el vino.

Y en el hada Morgana y el guerrero cruzado
Y en la Virgen María y en el Verbo encarnado.

Y llegaba a las cosas y les daba su nombre
Y las cosas estaban al servicio del hombre.

- Envío -

Para Gilbert Keith Chesterton, en la paz
del Señor,

Esta guardia triunfante de pareados de
honor.

IGNACIO B. ANZOÁTEGUI

UNIVERSIDAD CON SIGNO POSITIVO *

El predominio de las actitudes críticas, cada vez que se menciona la Universidad, no necesita otra explicación que la de que esto sucede —fundamentalmente— por haberse apartado de sus fines específicos, naturales o verdaderos. Y, acaso, por esta profunda razón acontece que el asumir una postura crítica acerca del estado en que se encuentran nuestras universidades nacionales en el presente no es garantía eficaz de que se sustentan valores y fórmulas de recambio sino, muchas veces, un conformismo larvado, consistente en desear la falsa vuelta a la falsa **normalidad**.

Que esto se verifique en políticos (o en militares en función política) debe causar extrañeza porque, al fin y al cabo, en general no conocen el fondo del problema universitario, por deformación profesional los primeros y por no haber pasado por los claustros los segundos. Lo grave es cuando ese conformismo revela ignorancia culpable, indiferencia o hasta cinismo, pues es difícil no percatarse de que la "normalidad" y las "normalizaciones" intentan ocultar los problemas de fondo, recubriéndolos con un manto que impida que los males de la Universidad trasciendan fuera de ella. O dicho en términos más groseros: que no importa que la Universidad esté hecha trizas si da la apariencia, a la opinión pública y a los gobernantes de turno, de que **funciona**.

Pero dejando de lado a los que sólo se interesan en la cuestión universitaria como recurso para ascender políticamente o para compensar la ausencia de merecimientos académicos promoviendo a cargos directivos, es innegable que, en general, son muchísimos más quienes esgrimen argumentos puramente negativos frente a la Universidad actual que quienes pueden formular postulaciones positivas. Esto no es excepcional sino un dato más de la crisis: se ha perdido de vista

* El presente artículo integra el libro *La Universidad en Ruinas*, próximo a aparecer.

el objetivo, se lo ve brumoso o simplemente no se lo busca. Y lo que es más grave aún: no se acierta a definir siquiera el hecho de que existe un **estilo universitario**, todo un comportamiento que define a la Universidad como la institucionalización necesaria de esas actitudes esenciales.

Así como en otra ocasión hemos destacado las tendencias nocivas de una pseudo-cultura universitaria (1), intentaremos ahora pasar revista a una serie de características que, a nuestro entender, configuran lo más básico de un estilo humano universitario y que lo diferencia de otros estilos de vida como pueden ser el eclesiástico o el militar pero que, **mutatis mutandis**, sigue un lineamiento similar. Claro está que este estilo universitario, sobre el que se puede discutir mucho e incluso discrepar, no tiene nada que ver con las **mores** introducidas por la subversión en la Universidad o, mejor dicho, es su más perfecta antítesis; por eso las discrepancias pierden importancia contrastadas con la deformación a que se ha sometido a la institución y por eso mismo, también, su afirmación adquiere el valor de una contraofensiva a la raíz del mal. Pero ensayemos ya en qué consisten esas cualidades inherentes a la Universidad como estilo de vida.

1. **Apetecer la Verdad y los medios para alcanzarla.** Desde ya es ésta una cualidad fundamental. La aspiración a la unidad del saber que es definitoria del mismo término **universitas** es, indiscutiblemente, la base conceptual de donde derivan todas las demás. Por eso ponemos énfasis, subsiguientemente, en **los medios** para alcanzar la Verdad: porque en un mundo en el cual se pierde el rumbo fácilmente todo aquel que se reconoce desorientado pretende retomar y acceder a la meta sin tomar las pesadas herramientas que sólo podrán conducirlo.

Si es verdad que el culto de los medios, de las metodologías, a expensas de los objetivos, y la relativización de los fines, son un signo de los tiempos que vivimos, también es verdad que, como dijera el Cardenal Newman: "**El conocimiento es capaz de ser su propio fin**" (2), o sea que apenas levantando la puntería de nuestra facultad cognoscitiva, lo intelectual es capaz de satisfacer las ansiedades de abso-

(1) Patricio H. Randle, *Tendencias de una pseudo-cultura universitaria*, La Nación, 10 de abril de 1974.

(2) John Cardinal Newman. *On the Scops and Nature of University Education*, 1852.

luto que anidan en el hombre y, en definitiva, conducirlo a Dios. O lo que, dicho en otras palabras, vendría a significar que el estilo universitario reposa en una afición por alcanzar los últimos fines, pero no mediante la contemplación, ni la acción, ni la vana esperanza de los perezosos que imaginan arribar a la Verdad sin esfuerzo, sino mediante el conocimiento. Y para que ese conocimiento sea operativo es menester, entonces, amar los medios de que dispone, los cuales son dos, a saber, primero: el estudio, y segundo: la reflexión. Y no hay más, pero tampoco menos.

2. Diálogo, dialéctica, discipulado. Los dos primeros conceptos se hallan violentamente tergiversados en el lenguaje corriente; el tercero está casi completamente olvidado, y sin embargo deberían ser, como formando un trípode, la base de la función universitaria por excelencia que es la enseñanza. El concepto de diálogo, usado alegóricamente con intención ideológica, ha sido totalmente desnaturalizado, a tal punto que al mencionar el término con correctas intenciones nos es preciso salir al paso de un gesto irónico en nuestros interlocutores. Tan desfigurado ha quedado el sentido prístino de la palabra que antes de evocar el diálogo socrático —la forma más elemental de la enseñanza personal y auténtica— sugiere formas condicionadas de discusión en las que está totalmente ausente el amor a la Verdad y a los medios para alcanzarla. Sin embargo, el diálogo entre el maestro y su alumno, es la forma superior de la comunicación, por la cual nos enriquecemos intelectualmente, en vez de girar estérilmente alrededor del lugar común, cumpliendo así una función netamente universitaria.

En cuanto a la dialéctica, rectamente entendida, implica simplemente el ejercicio de la discusión conforme a cánones y alentando siempre la búsqueda de la Verdad. Pero tal es la deformación intelectual que predomina en los medios universitarios, que cada vez que se menta el vocablo se cae indefectiblemente en la acepción limitada y arbitraria que inaugurara Kant y que congelara Hegel, según la cual la esencia de toda dialéctica es la contradicción, generalmente forzada, sin salida en el mismo plano, y por lo tanto rodeada de un cierto aire fatalista o determinista. Contrariamente a esta visión inopinadamente estrecha de la esencia de la dialéctica clásica y de la **disputatio**

medieval, el método de la discusión —no anárquica, ni violenta (3)— con arreglo a normas lógicas, con sentido riguroso y plena honestidad intelectual, es una verdadera joya del estilo de vida universitaria.

Finalmente, en cuanto al discipulado, digamos que se halla en vías de desaparecer, sea a causa de la enseñanza impersonal y masiva, sea porque la inflación del número de docentes ha promovido a muchos que son profesionales —e incluso brillantes— pero que no tienen **pasta** de maestros. Y de esta situación pasamos a la siguiente, que es la pérdida del aprecio de ese discipulado. En cambio, se erige como modelo el enfrentamiento alumno-profesor o, lo que es todavía peor (si cabe), esa actitud chabacana y equívoca de un falso compañerismo entre alumnos y profesores que es, quizá, la caricatura del discipulado.

3. El florecimiento de la individualidad. La educación es un proceso eminentemente individual, a pesar de lo que aparentemente semeja. El hecho de que generalmente se enseñe en conjunto no implica que el aprendizaje no sea un fenómeno profundamente interior que se verifica en la intimidad de cada inteligencia. Por eso educar es hacer florecer la semilla que recibe cada individuo. Educar, del verbo latino **educere**, significa encauzar, ser guiado hacia adelante y, con mayor precisión etimológica, implica literalmente **sacar** del individuo, hacer aflorar lo mejor que en él se oculta. Por eso educar es algo más que enseñar —y que instruirse—, lo cual si no ha sido cumplido por la escuela primaria o el colegio secundario tiene la última chance en la Universidad en la que no puede faltar, so pena de convertir a ésta en un mero instituto de enseñanza superior —que es decir simplemente **posterior** al ciclo medio.

4. El trabajo en común. También aquí se impone la distinción porque el manoseo de las palabras, aún dentro de la Universidad, obliga a precisar su sentido genuino antes de proseguir. El trabajo intelectual en conjunto no es por cierto una idea nueva. Lo que es nuevo es la deformación de su verdadero significado. Jamás ha habido un pensador aislado y totalmente solitario. Siempre el trabajo intelectual ha

(3) En idioma inglés existe una sutil distinción entre estos dos verbos, a saber, *to argue* y *to discuss*, significando el primero la confrontación violenta de ideas y el segundo el intercambio civilizado de las mismas. Acaso el hecho de que empleamos el verbo discutir con un sentido tan lato favorece la falta de matices necesarios en toda discusión.

implicado un constante fluir, en un sentido y en otro, de ideas, de razones, y de significaciones. Por eso puede decirse que siempre se ha trabajado, implícitamente hablando, **en equipo**, aunque este equipo haya sido más fluído unas veces que otras. Las grandes obras han sido compuestas a menudo por más de un autor. Los descubrimientos científicos rara vez han sido el resultado del trabajo exclusivamente individual.

Y decíamos que lo nuevo es la deformación del sentido del trabajo en común porque ahora, contradiciendo la naturaleza misma de la idea, lo que se hace es formar los equipos **a priori**, lo que constituye una verdadera aberración. Juntar una serie de individuos y adjudicarles un tema o dejar que ellos mismos lo elijan para desarrollar una tarea intelectual no es precisamente sacar el mayor beneficio de lo que puede ser un auténtico trabajo en equipo —que es el que se forma **a posteriori** con individualidades previamente probadas y que se han manifestado aptas y afines para un cometido en común.

De allí que la práctica usual en nuestras universidades de convocar el primer día de clase a los alumnos para que se organicen en grupos, será un medio de ejercer la docencia masiva (o un expediente para irlos **acomodando** a las delicias del colectivismo) pero nada tiene que ver con esta cualidad del estilo universitario que consiste en vivir en comunidad intelectual. Para esto no es necesario trabajar físicamente en conjunto, y desde este caso extremo —mediante las citas y las referencias sistemáticas— hasta la utilización del trabajo de los demás integrantes de la misma comunidad intelectual, existe una infinidad de variaciones. De aquí surgen las llamadas con propiedad **escuelas** de pensamiento que no son necesariamente lugares físicos, ni instituciones formales, sino comunidades invisibles de individuos que trabajan con el mismo enfoque, intercambian sus resultados y se enriquecen mutuamente. Y esto —no lo otro— es lo auténticamente universitario que puede entrañar el trabajo en común.

5. Sinceridad, autenticidad, juego limpio. Por desgracia en el mundo de hoy hay pocos que hayan llegado a ser, como se dice, personas **realizadas**. Pero esto ocurre justamente porque no suele existir la **entrega** previa que es requisito **sine qua non** para el ejercicio y plenitud de la vocación. Ahora bien, en el dominio de la Universidad es condición y privilegio de su estilo el que las cosas se hagan por sí mismas y no para conseguir, en base a ellas, una ventaja, un beneficio material o un nuevo punto de partida para seguir **ascendiendo**. alguna vez hemos citado la profunda advertencia de un maestro —co-

mo fue el urbanista francés Gastón Bardet— de que **es preciso elegir entre hacer carrera y dejar obra**. Nada convendría repetir más al universitario novel, al joven docente, al futuro investigador. Porque **hacer carrera** en la Universidad es ir en contra del sistema de valores que debe primar en ella, sistema que exige esa sinceridad y esa autenticidad (que es menos complaciente de la que conforma a los psicoanalistas) que sólo se puede hallar en quienes han dejado la ambición de poder al entrar en ella. Y además, para ejercer las funciones específicamente universitarias, es preciso hacerlo con arreglo a un código de valores, siquiera formales, que implica algo así como ese ideal deportivo que concibieron los ingleses y que nosotros traducimos como **juego limpio**, pues sin él las palabras, los conceptos y todo el comportamiento del intelectual no sirven sino para inducir a la confusión y al error que aleja de la Verdad, en lugar de acercar a ella.

6. Deseo, fervor de transmitir la experiencia de la verdad. Escribió una vez Christopher Dawson, ese formidable apologista de la cultura occidental y cristiana, que **la esencia de la cultura es que se comunica y se adquiere** (4). Ahora bien, esa transmisión es voluntaria. Por eso, agrega Dawson, se trata de **una herencia de tipo social y no biológica, una tradición de estudio, de saber, un capital acumulado de conocimientos** (5). Si no se descubre esa voluntad de transmisión, no hay cultura, ni Universidad. De donde una Universidad antitradicional sería un contrasentido.

Nos hemos referido a ciertos profesores que se resisten a escribir, a comunicar sus experiencias. En ese caso se trata de individuos inadaptados al medio universitario que consiste, entre otras cosas, muy principalmente, en ese dar y recibir que nace de una manera esencialmente espontánea en quien ha accedido a un conocimiento; con ánimo generoso, con auténtica sed de Verdad. En un sentido más lato diríamos lo mismo de otros profesores que guardan celosamente sus hallazgos, son reticentes a compartirlos, son celosos en exceso de su trabajo y demuestran pequeñez espiritual al no compartir con amplitud de miras sus propios resultados con los demás, aún a riesgo de perder la exclusividad exterior. Esto tampoco es, genuinamente hablando, universitario. Y lo es exactamente su contrario, o sea, participar los frutos de la inteligencia con la comunidad pensante.

(4) Christopher Dawson, *La Crisis de la Educación Occidental*, (tr. del inglés), Rialp, Madrid, 1962, p. 7.

(5) *Ibíd.*

7. **Respeto, aprecio intelectual por las obras y las personas.** Hay una forma de afecto que es peculiar al hombre intelectualmente desarrollado y que no se basa en la emoción, ni en los sentidos, ni en la voluntad de actuar, sino en una compleja combinación de valores del intelecto, pero no concebidos **in abstracto** sino encarnados en personas y en obras: es el **aprecio intelectual** que no es conocido por el hombre práctico, ni por el hombre sensual, y que es subestimado por el **homo politicus** y el **homo economicus**, pero que está reservado a los espíritus selectos y constituye una nota distintiva del estilo universitario.

Ahora que a la "cultura" se la ha recargado de factores pragmáticos, al propio tiempo que se la ha vaciado de contenido, cuesta creer que sea posible dar y recibir un afecto de esa naturaleza; que haya un desinterés absoluto por el activismo y el sensualismo entre un hombre y un libro, o entre un hombre y otro, y que a pesar de ello se alcancen alturas sublimes de comunicación. Sin embargo, para que la Universidad prospere debe hacerlo en un medio donde esto sea posible, porque está en la naturaleza del hombre la expresión de sus potencias afectivas; de lo contrario lo hará dando rienda suelta al resentimiento que es desgraciadamente lo más frecuente ahora, en los claustros.

8. **Integración o encarnación de todos estos valores en una comunidad.** Si estas condiciones se cumplieren de manera parcial y puramente individual, estaríamos delante de intelectuales pero no frente a una comunidad universitaria. Para que ello se alcance es menester que los individuos se hallen **colegiados** bajo el signo de estos valores. Ya se sabe que la palabra **Colegio** ha ido perdiendo su sentido original a fuerza de una excesiva institucionalización; justamente se trata de hacerle recobrar el significado verdadero, en un intento profundo para que la Universidad vuelva por sus fueros, vuelva a ser lo que debe ser: **una comunidad de "costumbres" dentro de la cual tiene que iniciarse la individualidad** (6). Algo así como una magnífica síntesis de esa aparentemente irreductible dicotomía entre el individuo y la comunidad que sólo puede alcanzar el uso recto de la inteligencia.

PATRICIO H. RANDLE

(6) Ibíd.

LIBERACIÓN Y SALVACIÓN

1. —El salto de una religión teocéntrica, vertical, a una religión antropocéntrica, horizontal, al servicio del hombre, conduce a la nueva **teología de la liberación** que ya no es la **teología de la salvación** sino la de una pretendida liberación de los males de este mundo, en busca de un nuevo paraíso terrenal que llegará con el **cambio de estructuras** preconizado (1).

Quienes pretenden esto, con una nueva fe en el progreso, olvidan que, como en nombre del Papa recordaba el Cardenal Secretario de Estado a la LVIII Semana social de Francia, el 2 de julio de 1971: "Ciertamente, el Evangelio jamás ha prometido el paraíso sobre la tierra que ofrecen ciertas ideologías engañosas o ciertas utopías falaces. Y no oculta en modo alguno los enfrentamientos mortales que destruirán a los hombres hasta los últimos días (cfr. Mt. 24, 7-13). Pero nos compromete desde ahora a actuar con el espíritu de las bienaventuranzas" (2).

Olvidan también el verdadero sentido de la **renovación** que Pablo VI nos propone como tema y propósito del próximo Año Santo: la renovación deseada es la interior, más que la exterior, como, con palabras siempre actuales, nos advierta San Pablo: **Renovaos en el espíritu, de vuestra mente** (Efes. 4,23) (3).

- (1) Sobre este punto conviene tener a la vista la importante Catequesis papal en la Audiencia general del 31 de julio de 1974 - *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española del 4 de agosto de 1974, pág. 2 (*Nota de la Redacción*).
- (2) Cfr. en *L'Osservatore Romano* del 1º de agosto de 1971, págs. 4 y 10, el texto completo de la Carta de Su Emcia. Cardenal Jean Villot (*N. de la R.*).
- (3) Cfr. sobre este tema de la **renovación** las Catequesis papales del 9 de mayo, 23 de mayo y 27 de junio de 1973 en *L'Osservatore Romano* del 13 de mayo, 27 de mayo y 1º de julio de 1973, págs. 3 (*N. de la R.*).

Pensamos, una vez más, en este tema, tan angustioso hoy, al hallar en el primer número de MIKAEEL el artículo del admirado y querido profesor Michele Federico Sciacca, **Cristo: presencia, actualidad y contemporaneidad histórica**, y leer el párrafo, claro hasta la transparencia, que a continuación transcribimos: "La misión de la Iglesia —y de otra manera reniega de sí misma, esto es, de Cristo Fundador— no es dar su ayuda al hombre para inventar un porvenir con el progreso entendido como esperanza suprema, sino por el contrario curarlo de la ilusión de creer que su destino de plenitud y de acabamiento sea en este mundo, y de que cualquier porvenir sea para él fin último, a la vez que lo estimula y lo ayuda para hacer progresar la sociedad con su acción cristiana justa y libre; de cumplir su misión primaria sin extrañarse del mundo y empeñándose en cada época, sea la que fuere. La Iglesia, que es el canal del agua viva de la Gracia, tiene por misión primaria preparar a cada criatura para el encuentro final con Dios, para el futuro suprahistórico y ultramundano de la salvación. Y digo cada criatura en cuanto que, desde el punto de vista cristiano, la historia es personal: es la mía, la tuya, la suya, aunque como historia de la Iglesia de Cristo, es nuestra historia; quedando sin embargo un conjunto de autobiografías de las creaturas singulares que Dios ha creado y creará hasta el fin de los siglos" (pp. 30-31).

2.—Un error de base, un punto de partida equivocado, en un tema fundamental como éste, casi es imposible que no conlleve un conjunto de errores consecuentes del primero y básico.

El Doctor JUAN VALLET DE GOYTISOLO es una de las figuras más destacadas del laicado español contemporáneo. Jurista y sociólogo de singular penetración, ha dedicado sus mejores esfuerzos a los estudios sobre la organización social según el derecho natural y los principios del Magisterio de la Iglesia. Colaborador habitual de la prestigiosa revista "Verbo", de Madrid, es autor de numerosos libros entre los que queremos destacar: "Sociedad de masas y Derecho", "Datos y notas sobre el cambio de estructuras", "Panorama del Derecho Civil", "Ideología, praxis y mito de la tecnocracia", "Algo sobre temas de hoy", "En torno al Derecho natural". En este último libro, escrito en 1973, encontramos esta profunda expresión de realismo: "Conviene que, ante todo, los juristas confesemos humildemente, para contribuir a evitar falsas ilusiones en los demás, que el Derecho sólo ocupa una parcela de la vida social del hombre y que no puede ni debe ocupar más. Una parcela inmersa entre las del Amor y de la Fuerza o el Poder; y que,

Pablo VI (Audiencia general del 16 de agosto de 1972), después de decir que la verdadera teología de la liberación es la teología "siempre nueva y siempre viva de la caridad", añade que aquella denominación, en las actuales pretensiones de quienes la pregonan, acaso se haga discutible "tanto en lo tocante al análisis y a la denuncia categórica de las causas como en la impulsiva propuesta de remedios, que podrían demostrarse inadecuados y hasta quizá nocivos para su objetivo, y, para nosotros, roza métodos y campos extraños a nuestra competencia".

Todo error sustancial, que además lleve fuera del campo de la propia competencia, necesariamente originará, por incompetencia, otros errores en cadena, a la vez que alejará cada vez más a quienes los sufren del verdadero punto de partida.

Hoy son claras las **intoxicaciones marxistas** que sufren demasiados ambientes eclesásticos. Pero estas intoxicaciones probablemente no hubieran sido posibles si no se hubiesen producido antes unas **intoxicaciones rousseauianas** en las creencias religiosas, y, como rebote, no se hubiese luego pretendido trasponer la idea del cuerpo místico de Cristo, como sociedad de personas, iluminada por el Espíritu Santo, a la sociedad temporal.

De las "**intoxicaciones rousseauianas en las creencias religiosas**", con este mismo título, nos hemos ocupado en otra ocasión (cfr. "Algo sobre temas de hoy", Madrid, Speiro, 1972, pp. 35 y ss). Sus efectos principales penetraron entre los católicos: unos, de la mano de **Le Sillon**, condenado en la Carta **Notre Charge Apostolique**, y, otros, por el **modernismo**, condenado en la Encíclica **Pascendi Dominici gregis**.

además, necesita de ellas para poder desarrollar su actuación"... "La soberbia del hombre, acrecentada hoy por los portentosos adelantos técnicos que ha conseguido, le impulsan a pretender cambiar el mundo a su arbitrio, a cambiarlo todo, a cambiarlo del todo de una vez y en seguida. También los juristas lo han pretendido, y los legistas ingenuamente intentan arreglarlo todo dictando normas... olvidando que el Derecho sólo ocupa una parcela de la vida social, que en algunas cosas sólo puede suavizar algo con unas gotas de aceite y que en otras sólo puede liquidar situaciones pero no arreglar nada. Hay un error básico de perspectiva, de conocimiento de la realidad y de las posibilidades... Se olvidan el amor y la fuerza, la caridad y la fortaleza... y con ello la prudencia, con lo que se desconoce la verdadera justicia" (págs. 7 y 22-3).

Fundamentalmente consisten en:

a) El hecho de tomar como punto de partida la pretendida bondad natural del hombre que —se asegura— es corrompido por la maldad de las instituciones. Esto, que llega a chocar con el dogma del pecado original, pone en entredicho la labor secular de la Iglesia para la conversión personal de los hombres.

b) La transposición de la igualdad esencial de los hombres en una pretensión indefinida de igualdad absoluta —desmentida por la realidad a cada paso—, pero cuya proclamación tiende a romper la interacción precisa para que haya verdadera sociedad, en la que cada cual debe aportar a los demás la ayuda que precisamente dimana de su propia diversidad.

c) La insidiosa penetración de la pretendida verdad subjetiva que, enturbiando la búsqueda de la verdad objetiva, conduce a que sobre ésta prevalezca la denominada conciencia colectiva, a la cual se pretende erigir en determinante, en cada momento histórico, del verdadero significado actual de todo, incluso de lo revelado.

La **primera** penetración abrió paso a las ideas revolucionarias que tratan de cambiar las estructuras, cuanto más totalmente y cuanto antes ¡mejor! La **segunda**, al romper la interacción, la armonía de clases, permite el paso a la dialéctica marxista y a la lucha de clases. La **tercera**, lleva a la negación de que el Romano Pontífice sea el oráculo de la voluntad divina y a la pretensión de que ésta sea expresada por la opinión pública; a la cual, naturalmente, no habla Dios, sino que lee, ve y escucha los medios de comunicación de masas (**mass media**), y así, tras ella, nos penetra el llamado **sentido de la historia** que, en su evolución, todo lo engulle. Incluso llega a evaporarse en ella la idea del **Ser Supremo**, que es trasfundido panteísticamente en la propia masa, a la cual se infunde, como pretendida Voz de Dios, todo cuanto, halagando sus sentimientos y excitando sus deseos, la conduce en la dirección pretendida por quienes, montados en ella, persiguen la consecución o acrecentamiento del poder.

3. — Pero veamos cuál es el rebote por el que se traspone la única verdadera sociedad de personas que existe: el cuerpo místico de Cristo, trasladando su concepto a las sociedades políticas temporales. Estas no pueden ser sino **sociedades de sociedades**, de cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado; y, al dejar de serlo, constituyen la **disociación actual** de individuos, según expresión del profesor Mar-

cel de Corte, engullidos por el Estado que, a su vez, se convierte en un gigantesco ente colectivo que sustituye el bien común por su propio interés, que no es sino el del equipo que se adueña de sus palancas de mando.

Esta trasposición nos ha sido mostrada claramente por el citado profesor de Corte, en su estudio **De la justicia** (Itinéraires, 171, marzo de 1973); "es rigurosamente exacto estimar que ella (la democracia moderna) ha nacido por una lenta y constante degradación del concepto de la Iglesia sociedad **sobrenatural** de personas orientadas a su salvación personal en el otro mundo, al trasponerla en sociedad de personas agrupadas entre sí para su **salvación en este mundo**". Así se tergiversan los conceptos cristianos de libertad, igualdad y fraternidad, al ser transplantados a lo temporal, donde dan lugar a una religiosidad antropocéntrica, totalmente impregnada de ideas rousseaunianas. Y, como consecuencia, queda falseado el concepto de justicia social que se convierte en "una eterna reivindicación que obliga al Estado sin sociedad, o al Estado que corona una disociación, a repartir sus dones gratuitos, sustitutivos de la gracia divina, entre una masa creciente de peticionarios cuyo yo individual o colectivo se exaspera. Pero nada puede ser más caro que la gratuidad. Así puede preguntarse con Bainville, si la sociedad moderna (si es que todavía puede emplearse este nombre) acaso no perecerá por costar demasiado cara. Los espantosos despilfarros de los Estados, en todos los campos, tanto en tiempo de paz como en el de guerra, son los signos precursores, sin contar con la succión agotadora que sobre ellos ejercen, según su situación, de una y otra parte de los telones de hierro y de bambú, los grupos de presión y los miembros del **apparatchik** (aparato del partido) que desvían en su provecho y en el de sus clientelas, su poder y sus recursos".

4. — He ahí un resultado imprevisto por quienes, olvidando su misión de guías para nuestra **salvación eterna**, pretenden convertirse en guías de nuestra **liberación temporal**, y, por un terreno que no es el suyo, nos meten en una senda radicalmente equivocada. Senda por la cual, aunque más despacio, con más rodeos y mayor confortabilidad, también nos conduce el moderno Estado tecnocrático con una desorbitada política de redistribución de rentas, en especial mediante los impuestos y la seguridad social.

Louis Salleron también acaba de recordarlo en **L'Etat moderne et la liberté** (Itinéraires 174, junio de 1973): "Francia, y en términos generales todos los Estados occidentales, evolucionan con regularidad

cronométrica hacia un socialismo estatal cada vez más restrictivo de las libertades fundamentales"; y, por otra parte, "por sí misma la socialización-complexificación conduce al socialismo (estatal) pero desembocando en la parálisis de la muerte. Es la historia de la evolución tan bien contada por Lecomte de Nouy. Los grandes diplodocus y otros plesiosauros se habían —permítasenos decirlo— socializado, según la inclinación natural de la facilidad, y su propio volumen terminó por extinguirlos. A la inversa, la complexificación del sistema nervioso ha permitido a los animales menos espectaculares perpetuarse y adaptarse"... "El comunismo realiza el socialismo concentrando en la cúspide todas las energías vitales de la sociedad, segrega un caparazón enorme, por lo duro y lo pesado, de progreso técnico sorbiendo toda la savia de la vida social". No es éste, pues, el camino del porvenir, sino el de la muerte social.

La pretendida **liberación** del hombre ha llevado a la construcción de telones de acero y de bambú, a los campos del trabajo forzoso, a la desaparición de toda libertad de expresión, y, además, ha traído la nueva clase de los nuevos amos, que administra la endémica penuria de los demás.

Por otra parte, los Estados tecnocráticos van asfixiando las pequeñas empresas y la propiedad privada, matando la libre iniciativa, y favoreciendo la formación del denominado capitalismo monopolista del Estado, con grandes concentraciones de capital en culosión con el equipo dirigente, con lo cual se crean todas las condiciones sociológicas favorables para que la infraestructura, que así va formándose, favorezca la construcción de una superestructura plenamente socialista.

El crecimiento progresivo de la socialización-complexificación lleva consigo la pérdida por el Estado de su función fundamental de **árbitro del bien común** —entendido como armonía de los bienes particulares— y de guardador de la justicia general o social —como ordenación de lo particular a lo general sin absorber aquél en éste. Al ser olvidado este concepto, en su lugar, se crea un interés colectivo que inevitablemente, transforma al Estado en parte interesada y, también indefectiblemente, concluye por ser parasitado por las personas o grupos que detentan el poder, quienes muy fácilmente confunden esos bienes y la conservación del propio poder, que estiman como el bien del país.

Se ha dicho que quien conozca el porvenir tiene la riqueza en sus manos. Pues bien, con esa confusión del poder político y el poder

económico, resulta que el futuro económico inmediato es fabricado por quienes rigen esa amalgama; y por eso, inevitablemente, la riqueza es absorbida por los grupos económicos aliados a los detentadores del poder político.

5. —En modo alguno pretendemos afirmar, con cuanto venimos diciendo, que los católicos deban alejarse de todo cuanto se refiera a la constante tarea de construcción y reconstrucción de la sociedad humana. Ello, aparte de ir en contra del Magisterio ordinario, constantemente reiterado desde hace más de un siglo por los últimos Papas, iría contra la **caridad política** según expresión de Pío XI al dirigirse, en diciembre de 1927, a la Federación Universitaria Italiana.

Lo que pretendemos poner en claro es más concreto:

a) Que no es labor de la competencia específica de los clérigos, ni de la Jerarquía eclesiástica, cuya misión es la custodia del Depósito sagrado de la Revelación y del Derecho natural ínsito por Dios en el orden de su obra creadora.

b) Que tampoco es esta labor la que corresponde por igual a todos los seglares, sino a cada cual en el ámbito de su particular competencia concreta, en contacto con las cosas, como la realidad viva, vista con amplitud y perspectiva, por cada uno en su lugar, desde lo singular a lo universal, y, a la inversa en el encaje de los verdaderos principios con la experiencia de la vida. De otro modo se nos excita, a todos, a buscar pseudoremedios en ideologías utópicas y falaces, con lo cual todos opinamos fuera, también, de nuestra propia competencia, y, por lo tanto, difícilmente la gran masa escapará del influjo de los demagogos.

"Zapatero a tus zapatos", es una sentencia popular que hace siglos viene repitiéndose en varios idiomas. Tal vez, como nos narra la historia, desde que, en la Grecia clásica, Apeles le dijera al zapatero que acertadamente le había hecho rectificar los zapatos de uno de sus cuadros, pero que luego, crecido por ese éxito, fue haciéndole nuevas observaciones que el pintor fue siguiendo hasta convertir la pintura en un esperpento.

Pero existen dos diferencias muy importantes entre la salida de su competencia del zapatero que la historia narra, y la estrepitosa pretensión que sienten hoy ciertos sectores del clero de arreglar este mundo con nuevas concepciones políticas y sociales. La **primera** se refiere a que el zapatero se envalentonó al obtener su primer éxito, en aquello que era de su competencia: la rectificación de los zapatos

pintados. En cambio, es frecuente oír y leer, cómo los responsables de obras que casi se les han deshecho o desquiciado en sus manos, quieran en cambio arreglar el mundo. Al contrario que aquel zapatero, es después del mayor fracaso real en la esfera de su competencia, que tratan de dar imaginarias soluciones para lo que escapa a su función, a su misión y a su competencia.

La **segunda** diferencia radica en que aquel zapatero quiso elevarse desde sus zapatos a opinar de los elementos más importantes del cuadro. Hoy, en cambio, observamos en quienes tienen encomendada por el mismo Cristo la función más elevada y sacrosanta, la pretensión de descender desde su misión de las cosas de Dios, de lo sobrenatural, que muchas veces parecen querer olvidar, a las cosas del mundo, a la sociología, a la economía, al derecho, a la política, de las que además demuestran que aún entienden menos —salvo en exponer teorías infundadas— que la propia masa, a la que quieren guiar por ese camino que desconocen y que tampoco es aquél por el cual deben guiarla.

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

PERFILES SACERDOTALES

EL CURA BROCHERO Y SU MUNDO

Brochero es la más auténtica síntesis de la criolledad. Comprensivo, humilde, piadoso. Vitalmente le alimentó el zumo de la tierra donde nació, en su energía y en su esperanza. Una aldea achaparrada sobre la tierra cordobesa —Santa Rosa de Río Primero, 16 de marzo de 1840— sirve de hito inicial a su biografía. Pero sin meridianos que aprisionen su fervor, alejado de esos lares por las circunstancias determinantes de sus estudios eclesiásticos, volcará su pasión religiosa y progresista en otra comarca, geográficamente antítesis de su predio nativo. El río manso que vieron sus ojos de niño, se transforma en la torrentera serrana y en la cresta de la creciente que arranca árboles y remueve peñascos; la línea horizontal de la pampa, con sus ecos mauloneros acribillando su serenidad desde el norte, se convierte en esa maravillosa comunión de nubes, estrellas y troncos añosos de las comarcas de Traslasierra; la briosa presencia del paisanaje agauchado, de bota fuerte, calzoncillo cribado y facón arisco para salir matando ante toda sospecha de ataque, estará reemplazada por la imagen tranquila, satisfecha en su resignación de pobreza y de tiempo, aguantadora en el pasar de los días nivelados en su pensamiento sin sobresaltos, de los paisanos del oeste cordobés, musitando en su plegaria con el salmista: "Los cielos declaran la gloria de Dios y el firmamento anuncia la obra de sus manos..."

Estaba en plena niñez Brochero cuando tuvo la anunciación de aquello que iba a ser su definitivo mundo. El paisaje ante sus pupilas se confunde con ese otro que dibuja una palabra mansa, persuasiva. Es la del presbítero José Gregorio Ardiles. Exhibe recuerdos de lo que ha visto en su misión pastoral. Párroco de Santa Rosa, frecuenta las familias de la población. El niño Brochero le habrá escuchado reiterativamente en su añoranza de los pagos y las gentes del oeste cordobés, donde ha pasado algunos años aquel sacerdote. En ese abrevia-

dero de emociones límpidas, van forjándose las voces premonitorias de una tierra que el infante vislumbra en todos sus goces y sus llagas. Porque Ardiles le ha conocido muy bien y sabe cómo hace falta la palabra evangelizadora y la mano que no se canse en la construcción. Tenía alma de maestro y la trasuntó en muchos instantes de su existencia. Varias actitudes testimoniales de su espíritu en tal ubicación, pueden encontrarse en el andar de su personalidad. Dejará en el alma de Brochero huellas muy firmes y lúcidas.

En verdad, toda su vida será magisterio. De obediencia cuando ve transcurrir sus años de estudiante en el Seminario de Nuestra Señora de Loreto, en Córdoba; será de humildad cuando no hace jamás alarde de su sabiduría y es Maestro en Filosofía, tras de rendir todos sus exámenes en la Universidad de San Carlos, en la ciudad cordobesa. Se le otorgará por ello el diploma que le "acredita de suficiencia y capacidad para enseñar, y la facultad de cargar ostensiblemente una estrella que lo simboliza", dirá el doctor Lucrecio Vázquez, rector de la casa universitaria, cuando firma aquel documento. No hay noticia que Brochero luciera en su pecho la estrella de plata de los graduados, pero la ciencia aprendida en los claustros le guiará. Fue un 12 de noviembre de 1869 cuando se le entregó aquel título. Seis días más tarde era nombrado cura de San Alberto. El 24 salía de Córdoba hacia San Pedro, donde habría de instalarse en el comienzo de su misión. Iba así a penetrar en lo que sería su mundo, allí donde todo parecía aguardarle para su gran tarea, en cuyo cumplimiento ya no descansaría, sino cuando la enfermedad postrera le arrinconó para que esperara, calladito y sin angustia, el arribo de la muerte.

Desde la capital provinciana, apenas era una visión aproximada la que podía tener Brochero del territorio en donde se proponía esparcir las palabras del Evangelio. A lo lejos, las Sierras Grandes le anticipaban días de esfuerzo para aproximarse al cielo. A poco que inició aquel recorrido, que era peregrinaje hacia la luz de comarcas altas, debió darse cuenta que su lazarillo iba a ser su corazón, sensible a toda miseria y a todo dolor. Es que no encontraría otra realidad en aquellas fragocidades, allí donde los brazos clamantes de los árboles resecos parecían pedir la limosna de un poco de sol; allí donde las ventiscas inclementes barrían las pampas de Olaen y de Pocho con el bárbaro escobillón de su furia y de su ambición de descuajar hasta las peñas... Penetraba por aquellas puertas hacia lo que iba a ser su impresionante universo, cuando la primavera estaba en floración, pero cuando todavía en los perfiles cumbreños blanqueaban las nevazones, como si anunciaran en el

decir de las antañonas consejas que el "año de nieves" sería "año de bienes". Al paso lerdito de su cabalgadura iría meditando aquellas palabras que le dijera el presbítero Ardiles acerca de lo mucho que era necesario trabajar en la región; en las recomendaciones de su consejero en el Seminario, presbítero Uladislao Castellano, oriundo de San Javier, una parcela de aquel, para entonces, sólo presentido oeste de la provincia; en los sacrificios que tenazmente afrontó el presbítero Francisco de Aguirre, cura de San Alberto hasta poco antes, y cuyas referencias iban a servirle de rumbo como las del jesuita Vicente Burela, sembrador incansable de la palabra de Dios en misiones sin tregua por aquellos lugares inhóspitos.

Todo el valle traserrano se abrió ante sus ojos en asombro y la vista se tendió hacia otras regiones: en impresionante búsqueda de altura, el Champaquí se erguía por sobre las otras eminencias de "Los Gigantes", los ríos serpenteando y apenas la tímida presencia de núcleos de población, algunos de los cuales llamarían su atención por los extraños nombres con influencia indígena: Nono, Yacanto, Taninga, y aquellos otros, San Lorenzo, Ciénaga del Coro, San Pedro, Las Rosas, Agua de Ramón, San Carlos Minas —el Sancalá de antaño—, Mina Clavero... En el andar hacia su curato, habrá mirado cómo las manos callosas de los serranos continuaban arrancando de los socavones de las minas los materiales de los criaderos de cobre, de las canteras de cal, mientras más allá, los pirqueros buscaban afanosos las vetas de plomo y las pepitas de oro entre las arenas de los arroyos. Vio a las viejecitas menudas, endeble, sarmentosas, dejando correr sus manos como arañitas sobre los hilos del telar, para sacar después, como en una alquimia insólita de lanas y colores, los ponchos, las randas, las mantas... Y más allá, en el hondón de los valles, las tierras sembradizas como una promesa pródiga en medio de la soledad salpicada por las doradas vainas de las algarrobas, las rojas gotas del piquillín y las flores amarillentas de los agresivos cactus... Y más allá de las montañas, los llanos ardientes, salvajes.

Desde lo alto, habrá quedado tendido a sus pies aquel espectáculo soberbio, allí donde la naturaleza vibraba en belleza arisca. Tendría que conocer de cerca a quienes habitaban y luchaban con denuedo para que la beligerancia de la atmósfera invernal no destruyera aquello que con paciencia habían logrado cosechar en los estíos. Poco más de treinta mil habitantes había en aquel inmenso territorio de Traslasierra. Una penosa recorrida de leguas y leguas era preciso realizar para encontrar a quien supiera leer y escribir. Una docilidad que palpitaba en las palabras, en los gestos, en las ma-

nos y en los ojos. Era como el signo claro de aquellos seres. La humilde amistad brindada y el cobijo de las ramadas le entregaron a Brochero la certeza que allí estaba su mundo, aquel que sospechara encontrar para su feliz determinación de hacer escuchar la palabra de Cristo con un acento nuevo, decir la plegaria con una esperanza más comprensiva en medio de tanta desolación.

Es la Villa de San Pedro su refugio. Desde allí mira hacia las cosas y los seres con ojos penetrantes. ¿Por qué los ha elegido? No hay duda que era predio en el que necesitábase la palabra del sacerdote, pues era la más poblada de la provincia. Dábase el caso que hacia el Norte, y en el valle de Punilla, a la sombra de las Sierras Chicas, varios eran los eclesiásticos que actuaban. Todos ellos eran abnegados, infatigables. Muchos de los tonsurados, seguían los rastros admirables de los hijos de San Ignacio de Loyola, que expulsados en 1767 por la cegada determinación de Carlos III, dejaron una siembra de capillas y reducciones — Santa Catalina, Candonga, Alta Gracia, Caroya, San Ignacio... — de inacabable ejemplo de trabajo y de oración. Traslasierra era un mundo aparte. La muralla de piedra impedía que el clamor de tantas necesidades llegara hasta los gobernantes. Tardíamente, algún mandatario se asomaba curiosamente — como don Félix de la Peña, en 1870 — y se dolía de aquel abandono. Después, otra vez el olvido... Cuando Brochero quedó instalado en Villa del Tránsito reafirmó su convicción de que muy poco podía aguardarse de los que estaban más aquí de las Sierras Grandes, en la ciudad que él conoció con su impaciencia de esperar la inauguración de aquel ferrocarril "Gran Central", que le uniría al Rosario pocos meses después — 18 de mayo, 1870 —; de levantarse del ataque nefasto del cólera; de llorar a muchos de sus hijos sepultados entre el barro de los esteros paraguayos, en aquella guerra injusta; de mirar como un aliciente el traer los primeros materiales para levantar los pabellones de la Exposición de Productos Argentinos, que Sarmiento habría de inaugurar en octubre de 1871...

En medio de aquel panorama y de aquellas gentes, se sintió fuerte. Era su párroco. Tuvo la emoción de saberse un padre espiritual de quienes en su pobreza eran capaces de tender la mano al prójimo; poseer la certidumbre que iba a ser su intérprete de las lecciones evangélicas y su expositor de las grandezas de la Iglesia Argentina; iba a ser su celoso custodio del secreto de confesiones y el juicioso orientador de los que le pedían su consejo. En sus meditaciones, habrá sopesado las lecciones que oyera a sus maestros del Seminario y el sedimento que habíale dejado en su espíritu, para



poder injertarlo en aquel medio hosco, adivinando que debajo de la corteza rugosa estaba en plenitud un estremecimiento de amor.

Brochero agudiza su ingenio, afina su observación, enceniza su protesta, apacigua su ímpetu. Pero su mente no descansa. Su mano elabora sin molicie. Desde todo tiempo, hay un fe cristiana que ilumina los caminos de aquellos seres, pero a la que es preciso alimentar en su raíz y en fronda para que luzca más fresca y más lozana. Entonces decide cumplir con ahinco su trabajo de misionar y traer a Córdoba las tandas de fieles que participarían de los "Ejercicios Espirituales". Las lecciones de teología que había repasado en sus días de seminarista tenían un profundo sentido moral. Debía transmitir las a los sencillos y casi todos analfabetos habitantes de aquellos lugares. Parecía que una voz magistral le conducía para el logro de lo espiritual que él anhelaba para aquellos comarcanos y de lo material por lo que ellos luchaban.

El atuendo fue bien pronto transformado. Aquella sotana arremangada hasta la cintura para montar en su macho malacara, el pañuelo al cuello, el sombrero de alas anchas y el Rosario en la faltriquera,

fueron rasgos que comenzaron a distinguirle ante el paisanaje. Paulatinamente fue modificando su dialéctica. Se entretenía en escuchar, interrogar acerca de los modismos que descubría y le extrañaban; saber de las designaciones lugareñas de plantas, flores, animales, lugares... Era un muestrario raro para la curiosidad el que iba formando. Sin embargo, pronto comenzó a utilizar cada uno de los elementos, a practicar muchas de sus modalidades y a sentir la aproximación afectiva de quienes comenzaron a interesarse por sus proyectos: capillas, escuelas, canales de riego, caminos como aquel que era preciso abrir después en la "Cuesta del Cura", el ferrocarril desde Soto a Villa Dolores que soñó ver construido hasta en sus días finales de vida.

Su parroquia fue centro de irradiación de virtudes. Dentro de aquel mundo, que para muchos otros pastores de almas resultaba difícil conquistar, Brochero se sintió colocado sin esfuerzo, tras de dejar en un rincón de su alma las proposiciones que había pensado desarrollar deslumbrando con las palabras de sus sermones. Las reemplazó con aquellas frases teñidas de sencillez, ornamentadas con la fruición de lo humilde e impregnadas con el amor de lo que no se desea abandonar jamás. Su acercamiento al pueblo, era también su aquerenciamiento al mundo en que vivió durante varias décadas, sobrellevando las contingencias de toda temperatura social. De ellas emergió siempre con el gesto triunfante, pero sin alardes vanidosos, con la decisión de seguir trabajando más aún. Bien se ha dicho — Monseñor Antonio Caggiano, 1964 —, que de los modos utilizados por Brochero, "queda el esfuerzo positivo de acercarse al pueblo, hablándoles de las verdades eternas en el lenguaje de todos los días. S.S. Juan XXIII conquistó al mundo entero con sus maneras sencillas, queriendo ser el "párroco" de todo el mundo. En Brochero encontramos hace ya casi un siglo, muchos rasgos, expresiones y gestos, que nos anuncian a S.S. Juan XXIII".

El cura Brochero — nos agrada más evocarle así que con la designación del "cura gaucho", porque esta adjudicación está barnizada de cierto folklorismo pampeano, pegado forzosamente en la idiosincrasia de serranías que nuestro evocado tuvo como permanente acicate —, conocía muy bien el valor de la meditación religiosa, realizada según la mejor tradición ignaciana. La había practicado en la casa de Ejercicios Espirituales de Córdoba. A ella retornó con sus gentes de las montañas, entusiasmándolas con su incomparable apostolado. Fue por aquel hábito que consiguió acercarlas más a la Iglesia y a su bondad, darles perduración en sus costumbres austeras. Intuyó que nada podría hacer, o le costaría mucho llegar al triunfo definitivo, si no aplicaba el

método realista de sentirse uno más, dentro de aquel país hirsuto, áspero. Y lo fue. Alerta su voluntad de psicólogo, presta su determinación de laboriosidad, feliz en su pasión que le desbordaba el corazón por conseguir cuanto necesitaba aquel grupo de hombres, mujeres y niños, aquellos mismos que le escuchaban con fervoroso recogimiento.

Sin embargo, no quiso extremar el sacrificio. Traer a Córdoba a los ejercitantes, era someterlos a una andanza muy dura, superior muchas veces a sus fuerzas. Además, la región hallábase más cerca de los pagos cuyanos que de las apetencias cordobesas de progreso. Bien sabía él que la ciudad capital, engolada en su tradición de campanillas de cultura y de religión, solía mirar pocas veces hacia más allá de las Sierras Grandes, como se desentendió también de otros sectores de su amplia jurisdicción. Sólo algunas figuras de los círculos sociales y políticos cordobeses — Miguel Juárez Celman, Ramón J. Cárcano... — a instancias de su prédica para que conocieran sus aguas medicinales, la agradable suavidad de su temple veraniego y la generosidad de todos los que vivían en esos curatos, iban hasta Villa del Tránsito en días de holganza estival para distraer sus ocios. Quiso entonces dar otra lección, mostrar lo que podía hacer la voluntad indomeñable de sus paisanos. Comenzó la construcción de la Casa de Ejercicios Espirituales en aquella población, y en agosto de 1877 los primeros ejercitantes se albergaron en la casona. Continuaron después llegando, dando un aleccionador ejemplo, perfeccionando su vida interior con óptimos frutos del espíritu en el recogimiento y la oración.

De lo mucho que la evocación ha rescatado de Brochero, su anecdotario es lo que más perdura popularmente. El escrudiñar de sus biografos en las facetas trascendentes de su personalidad, ha logrado difundir sus desvelos por el adelanto del oeste cordobés. Pero en el ánimo del pueblo, sus dichos de fuerte originalidad entroncada en la jerga de los campesinos que él conoció, sus anécdotas de irremplazable colorido, sus artimañas para lograr apoyo para sus iniciativas, le rodearon como una leyenda perdurable. También ella es parte del mundo brocheriano. Será imposible justificar documentadamente algunas de sus manifestaciones, y aunque, como ciertas veces ha ocurrido, se encuentre la versión auténtica, persistirá la deformada, con sus esguinces y requiebros cabalmente comunes. Tal vez al propio Brochero le hubiera agradado decir palabras que nunca pronunció por el respeto que a sí mismo se tenía y por la ponderación que debía a los demás. Pero la tradición oral se ha encargado de crear tales figuras, de mostrarle en inopinadas situaciones y de conmemorar sus virtudes, sin que ningu-

na de ellas se rebaje por la fuerza expresiva de tono confianzudo de algunas de sus manifestaciones. La leyenda tiene, como en otras circunstancias, más fuerza de convicción que la propia y real historia. Pero Brochero, que entendió hondamente al mundo en el que debía realizar su faena de evangelización, se sintió al propio tiempo comprendido por ese mundo, y lo conquistó decididamente. Le consagró las energías de su alma y de su cuerpo. Ya no hubo para él ni para su corazón otro reclamo.

Cuando la enfermedad derrumba poco a poco su fortaleza, que había sido como la del quebracho, Brochero vio llegar el ocaso sin reproches, a pesar de saber que muchos de sus amigos de la ciudad no le visitaban tanto por lo contagioso de su dolencia. Entonces aflora una vez más su esperanza diciendo: "yo me felicitaré si Dios me saca de este planeta sentado confesando y explicando el Evangelio". Ahora que está en marcha su proceso de canonización, conviene mostrarle a Brochero nuevamente vivo en aquel territorio serrano, porque su ejemplo es manantial de vocaciones eclesiásticas, y se tiene la certeza que sus inquietudes no fueron en vano para el progreso espiritual y material de los habitantes de su mundo, aquel mundo de su Traslasierra al que quiso retornar, para escuchar nuevamente sus voces sencillas, mirar sus hogares rústicos pero felices, aspirar sus aires impregnados de aromas silvestres, ver sus nieves y sentir el ardor de sus estíos montañoses. Después, logrado su propósito, quedóse quietecito en la Villa del Tránsito. El 26 de febrero de 1914 comenzó a vivir realmente la inmortalidad del universo en el que había luchado, sembrado la mejor semilla y cosechado la más dorada mies para mayor gloria de Dios y de su tierra.

EFRAIN U. BISCHOFF



SAN GABRIEL, PATRONO DE LA RADIO

El 12 de enero de 1951, el Papa Pío XII promulgó un decreto apostólico que, a pesar de su importancia, fue escuetamente comentado por la prensa y no atrajo mayormente la atención. Por tal decreto se elegía al Arcángel San Gabriel como patrono celestial de la radio y de la televisión. El Papa eligió a este Arcángel por haber sido quien "trajo al género humano, hundido en las tinieblas y sin esperanzas de salvación, el mensaje largamente esperado de la Redención" (1). El decreto papal, aunque breve, hubiera podido constituir un signo de orientación para los medios técnicos de comunicación del mundo moderno, particularmente si se lo completa con su carta pastoral sobre cine, radio y televisión (2).

Claramente reconoce el Papa en su documento las inmensas posibilidades que tienen estos inventos de influir sobre la multitud. De manera expresa afirma que si no son utilizados para una causa justa, pueden engendrar los peores males, en cambio, si se los emplea bien, pueden ser de gran utilidad. A este respecto, el Papa enumera una serie de ventajas indiscutibles, ya en orden a la formación de una comunidad fraternal entre los hombres, ya a la difusión del arte y de la ciencia, y ante todo, en el nivel religioso, a la facilidad de hacer oír por todas partes la voz del Supremo Pastor de la Sede de Pedro, y de permitir que resuene sobre toda la tierra la oración, de modo tal que los espíritus y los corazones se eleven de manera unánime hacia Dios (3) del cual, como Padre de las luces, proviene toda dádiva preciosa y todo don perfecto (cf. Sant. 1,17).

Todos estamos convencidos de la importancia de los medios de comunicación social, y sabemos que el Concilio Vaticano II ha tomado posición frente a este problema (4). Pero quizás, por influjo del mundo secularizado en que vivimos, consideramos todo esto con demasiada superficialidad, desde su aspecto humano, y casi siempre desde un

punto de vista puramente mundano. Por eso, cuando vemos que el Papa, en un acto solemne y "en virtud de la plenitud de su poder apostólico" (5), confía a un Arcángel todo este dominio de la técnica, pretendiendo así despertar en nosotros energías que por desgracia no hemos aprovechado suficientemente... debemos pensar que su decisión ha de significar algo.

La antena hacia el mundo de estos altos espíritus celestiales ya está tendida, pero nosotros nos olvidamos de entrar en comunicación con ellos. Ya las ondas cortas nos permiten captar a "los principados, las potestades, las virtudes y las dominaciones" (Ef. 1,21) y, por sobre todo, al Arcángel San Gabriel. Cuánto tiempo pedía "la proclamación de la Verdad en los tiempos antiguos, cuando ésta no llegaba sino lentamente y por caminos duros de los Apóstoles a los hombres, mientras que hoy el mensaje salvífico de Dios alcanza en un instante a millones y millones de personas" (6). Cuando el Papa señala como intención para las oraciones del mes de octubre de 1973 "que el mensaje misionero de la Iglesia se exprese más vivamente en todos sus miembros", implícitamente está aludiendo a la propagación del evangelio por las ondas radiales.

En su segunda epístola a los cristianos de Tesalónica (3,1), el Apóstol pide oraciones a sus hermanos para que "la palabra del Señor sea difundida", y el verbo griego que utiliza, "tréjo", significa moverse velozmente, apresurarse, correr. Precisamente eso se realiza hoy con la radio: la palabra se propaga instantáneamente por toda la redondez de la tierra, y uno se siente casi obligado a ver en estas ondas eléctricas la realización de aquella palabra del salmo: "Su pregón sale por toda la tierra y sus palabras llegan hasta los confines del orbe" (Ps. 19,5). Y también las palabras de Jesús se cumplen aquí literalmente:

Monseñor RUDOLF GRABER, Obispo de Regensburg, Alemania, es ampliamente conocido por sus medulosos artículos y libros, el último de los cuales (*Athanasius und die Kirche unserer Zeit*) comentáramos en la sección bibliográfica del número 4 de nuestra Revista.

Generosamente ha enviado para MIKAEL varias colaboraciones, de entre las cuales elegimos la presente. Se trata de un discurso que pronunciara por radio el 29 de setiembre de 1973, con motivo de la inauguración de las emisiones de "Vox Fidei". La celebración litúrgica de tres Arcángeles en el mismo día de la inauguración —Gabriel, Miguel y Rafael— da pie a Mons. Graber para relacionar la misión de los ángeles con los medios de comunicación. Pensamos que tanto la teología de los ángeles —tan descuidada en nuestro tiempo— como la dimensión pastoral de los medios de comunicación —tan recomendada por el Concilio— son dos temas de acuciente interés y actualidad.

"Lo que yo os digo en la obscuridad, decidlo a la luz, y lo que os digo al oído predicadlo sobre los techos" (Mt. 10,27).

¿Qué es lo que debe proclamarse desde los techos? El evangelio, el mensaje de gozo. Todos los días recordamos al "Ángel del Señor" que trajo el mensaje a María. El patrono celestial de la radio trae un mensaje gozoso. Todo lo que se proclama desde los techos debería orientarse hacia lo que Gabriel hizo conocer a la Virgen María en la casa de Nazareth. Sin embargo no podríamos dejar de decir aquí una palabra sobre el mal mensaje que corre a través de las ondas. Porque también existe un mal mensaje. El espíritu maligno, en cuya existencia seguimos creyendo, y cuyo poder misterioso comprobamos hoy casi por experiencia, es siempre "el Príncipe de este mundo" (Jo. 12,31), y puede decir: el poder "me ha sido entregado, y a quien quiero se lo doy" (Lc. 4,6). El demonio ha sabido ejercer su influencia sobre los medios de comunicación. En su carácter de "padre de la mentira" (Jo. 8,44), falsifica el verdadero mensaje. Empieza por despertar la duda en los fieles, los hace indecisos, y así los empuja, poco a poco, pero sin pausa, hacia la obscuridad de la que hablaba Pío XII, de modo que lo que empezó con la duda termina con la desesperación. También Satanás ha subido sobre los techos, y de la boca de su profeta de las mentiras han salido espíritus demoníacos, que hacen prodigios (cf. Ap. 16, 13 s).

Esto explica la actual situación de la Iglesia, acerca de la cual diré algunas palabras. Nuestro Santo Padre, el Papa Pablo VI, ha definido nuestra época como "una hora de obscuridad y de rayos" (7), expresión que recuerda, de manera impresionante, aquella frase que Cristo, después de su detención, arrojó en la cara del Sumo Sacerdote y de los Ancianos: "Esta es vuestra hora y el poder de las tinieblas" (Lc. 22,53). Recuerdo el tiempo del Concilio, cuando preparábamos la constitución pastoral "La Iglesia y el mundo de hoy". Con gran optimismo habíamos adoptado las primeras palabras de este extenso documento "Gaudium et Spes", "Alegría y Esperanza". Era eso lo que el Papa Juan y, con él, el Concilio, querían llevar al mundo: un evangelio, un feliz mensaje. Por supuesto, sabíamos que después vendría "Tristeza y Angustia". Pero descartábamos y no pensábamos seriamente que la Tristeza y la Angustia podrían alcanzar también a la Iglesia. Sin embargo, es eso lo que ha ocurrido. Ya al finalizar el Concilio hemos advertido que estábamos muy lejos del tan deseado Pentecostés; hemos visto con temor cuántos diques se rompían, cuántas murallas se partían, murallas y diques que parecían contruidos para durar eternamente. Hemos comprobado dolorosamente que nuestros llamados

de S.O.S. fueron recibidos con desprecio: "¡Oh! ¡Perpetuos pesimistas! Estas no son sino manifestaciones transitorias. Todo se arreglará con el tiempo. Son los dolores de parto de los tiempos nuevos, que exigen también una nueva Iglesia..." Y así, en vez del Pentecostés que otrora, a pesar de la diversidad de los idiomas, provocó el reconocimiento unánime de un único evangelio, surgió Babel "donde no se entienden unos con otros" (Gen. 11,7). Y cuando hoy escuchamos por la radio las emisiones de temas religiosos, con frecuencia tenemos que reconocer: no entendemos más el lenguaje del otro. Todo se ha vuelto diferente de lo que oíamos antes. ¿Qué debemos creer entonces? Desgraciadamente tampoco podemos dejar de comprobar que tan sólo se permite hablar por la radio a los que tienen el arte de hablar "a lo moderno", a aquellos que, como predijo San Pablo a Timoteo, "no podrán sufrir la sana doctrina; antes, deseosos de novedades, se buscarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas" (2 Tim. 4,3), a los que "con una apariencia de piedad están en realidad lejos de ella" (ibid. 3,5), que "siempre están aprendiendo (o enseñando) cosas nuevas, sin lograr jamás llegar al conocimiento de la verdad" (ibid. 3,7).

Por eso saludamos el espacio "Vox Fidei", "La Voz de la Fe", que desde ahora se transmitirá dos veces por semana en emisiones de lengua alemana, para dar testimonio de fe y de verdad, para proclamar, no la sabiduría humana, sino "la doctrina de la cruz de Cristo que es necesidad para los que se pierden, pero es poder de Dios para los que se salvan" (1 Cor. 1,18).

Porque necesitamos la fuerza de Dios nos ponemos en contacto con nuestro receptor, con las ondas sobrenaturales de lo alto, y entramos así en comunicación con el Arcángel Gabriel, a fin de que nuestro mensaje esté de acuerdo con su gozoso mensaje. Y porque nos encontramos en una guerra etérea, establecemos contacto con este otro Arcángel, que festejamos particularmente hoy, San Mikael. Quiera él defender lo que Gabriel nos trajo, el evangelio de la Redención, contra "el gran dragón, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás que engaña a todo el mundo" (Ap. 12,9). Mikael, cuyo nombre significa "Quién como Dios", entra precisamente hoy en el combate en favor de lo vertical, en favor de Dios, en contra del horizontalismo, con su humanismo unilateral, que descarta del todo a Dios o lo asimila totalmente al hombre. Necesitamos mucho a este portaestandarte de Dios y protector de la Santa Iglesia, más aún desde que la oración que se decía después de la Santa Misa ha caído en desuso. ¿Qué nos impide dirigirle esa oración cada día, y reforzarla con el exorcismo, poniendo

así en actividad todo el poder sobrenatural de la Iglesia contra el mal y el Maligno? Hemos utilizado ya la expresión de "guerra etérea", y es que realmente es así. Hoy la gran lucha espiritual no se despliega tan sólo sobre la tierra. El combate se dirige sobre todo "contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires" (Ef. 6,12). No son mitos que los hombres puedan eliminar, son hechos, realidades que debemos tener en cuenta. Si no, todo se volverá irreal, falso y falsificado.

Quizás ahora se entienda mejor por qué el Papa no se contentó con poner en manos de un santo el patronazgo de todo este mundo técnico de las ondas, sino que recurrió a un Arcángel, pues sabía perfectamente que este combate se libra también por encima de nuestras cabezas. Hoy, asimismo, evoca la Iglesia a otro Arcángel, a San Rafael, el cual nos es conocido por la historia de Tobías. Es el Arcángel que trae la salud. Si la nueva feliz que Gabriel anuncia cae sobre una buena tierra, el que la recibe debe ser, a su vez, sano para que la pueda aprovechar bien. Si hoy las gracias de Dios, comparables a las ondas, rebotan en tantos hombres, no siempre es a causa de la mala voluntad por la que uno se cierra a Dios y a su acción, sino porque el hombre moderno está espiritual e intelectualmente enfermo. Nuestra época sufre de esquizofrenia y letargo espiritual, y con frecuencia el director de almas se ve obligado a comprobar con ansiedad que no existe ya antena para las cosas del espíritu, para lo sobrenatural, lo religioso, lo divino. El bienestar material ha vuelto al hombre incapaz de Dios. Para utilizar una expresión corriente, el receptor está roto. No basta ya el médico, ni tampoco el psicoterapeuta; acá sólo un poder superior, como el que San Rafael representa, puede intervenir con éxito. El mundo y la humanidad deben primero sanar, para que lleguen a entender la buena nueva de San Gabriel y se gocen en ella. Debe resonar el "Epheta" en nuestro oído, el "ábrete" (Mc. 7,34), para que podamos volver a oír rectamente, para que podamos escuchar la palabra de Dios.

"Vox Fidei" está al servicio de las emisiones misioneras de la Iglesia, y su único fin es ayudar para que cada miembro de la Iglesia actúe misionalmente, como se dice hoy. Esta acción puede tener varias manifestaciones. La primera de ellas es la **defensa** frente a todas las fuerzas que se coligan para lo que el Papa ha llamado "la autodestrucción de la Iglesia". Tales fuerzas destructoras son la democratización de la Iglesia y la subversión de sus estructuras jerárquicas; el "aggiornamento" mal entendido, como si la Iglesia tuviera que igua-

larse al mundo; el falso ecumenismo, que concede a la verdad un valor tan solo relativo, y que, en aras de un concepto puramente formal de la unidad, conduce finalmente a un "tercer credo"; la supresión de la obediencia, con lo que "cada uno hace lo que quiere"; el abandono o negación parcial de diversos dogmas; la profanación de la más elevada acción litúrgica cual es el Santo Sacrificio de la Misa, transformado en una simple comida, con textos inventados, música y danzas exóticas, etc... No terminaríamos nunca. Emisión misionera significa decir francamente a todos los que actúan así: "Vosotros no sois más católicos, vosotros mismos os habéis apartado de la Iglesia".

Sin embargo, no basta la mera acción defensiva. Es menester añadir a ella una tarea de **reconstrucción**. Ello exige la movilización de todas las energías sobrenaturales que, gracias a Dios, hoy tenemos todavía a nuestro alcance. El Credo del Pueblo de Dios, del Papa Pablo VI, debe servirnos de base. El poder de la oración perseverante y del sacrificio expiatorio debe entrar en acción. La penetración inteligente en nuestra tradición casi bimilenaria debe ser estimulada; la renovación interior, que el Papa Pablo VI ha pedido como preparación para el Año Santo 1975, debe tener la primacía absoluta por sobre todos los cambios exteriores; la obediencia a la autoridad debe ser de nuevo reforzada; y de una Iglesia que dialoga sobre bagatelas, se debe nuevamente edificar una Iglesia orante, la única que tiene futuro.

"Vox Fidei", la Voz de la Fe, se debe transformar en vida de fe, en una vida compuesta de fe y de amor. Necesitamos volver a tomar contacto con los tres Arcángeles, con Rafael, para que nos sane, con Mikael, para que nos fortifique en la lucha por Dios — Quién como Dios —, con Gabriel, que nos trae la buena nueva, la nueva de la salvación, de modo que nuestra época sin esperanza se transforme para la gloria de Dios y la salvación de los hombres.

RUDOLF GRABER

Obispo de Regensburg

Tradujo del alemán el Dr. Guillermo Gueydan de Roussel.

- (1) AAS XLIV 1952, pp. 216 y s.
- (2) AAS XLIX 1957, pp.765-805.
- (3) AAS XLIV, p. 216.
- (4) Decreto "Inter mirifica", del 4.XII.1963.
- (5) AAS XLIV 1952, p. 217.
- (6) Mensaje radiofónico del 11.X.1955.AAS XLVII 1955, p. 736.
- (7) AAS LIX, p. 409.

RELACIONES ENTRE OBISPOS Y RELIGIOSOS

Bajo este título el CLAR (Confederación Latino Americana de Religiosos) envió al CAR (Confederación Argentina de Religiosos) una separata de su publicación oficial (nº 5, mayo 1974). El CAR, a su vez, la hizo llegar a los Obispos argentinos. El presidente de la Comisión Mixta para Religiosos, Monseñor Juan R. Laise, Obispo de San Luis, pidió su parecer a un grupo de teólogos. He aquí la respuesta, que Monseñor envió a nuestra mesa de redacción con pedido de publicación.

Esta separata de CLAR, bajo el ropaje de un lenguaje ambiguo y contradictorio, y usando una fraseología alambicada y en forma de antítesis dialéctica, pretende afrontar el problema de la relación que media entre Obispos y Religiosos. Podemos decir que en líneas generales contrapone el "munus Episcopii" y el carisma profético del Religioso, y luego, al analizar el ejercicio mismo de la potestad episcopal, contrapone la misión del Obispo como Pastor de la Diócesis y su misión de Servidor del Pueblo de Dios. En el transcurso de su argumentación, y pretendiendo fundarse en algunas citas de la Sagrada Escritura y en una genérica apelación al Vaticano II, concluye afirmando verdades incompletas e incluso graves errores teológicos.

El esquema de la argumentación sería el siguiente:

— Ante todo se enfoca el Misterio de la Iglesia tan sólo desde el punto de vista carismático, en oposición dialéctica a lo jurídico-jerárquico.

— En segundo lugar se trata de los carismas, sin hacer las debidas distinciones, llegando a ponerse al Obispo en dependencia del Pueblo de Dios, única realidad fundamental.

— Dentro de ese Pueblo de Dios, tanto el Obispo como el Religioso "poseen el mismo carisma, pero de distinto modo", ya que el religioso, por ser signo de la Iglesia escatológica y definitiva, se cons-

tituye, gracias a su carácter profético, incluso por encima del Obispo, del cual es cuestionador.

Todo esto se expresa y se afirma mediante un hábil juego de palabras, recurriendo al estilo de la dialéctica hegeliana, de la que parece estar imbuido este trabajo del CLAR.

I

Se analiza, en primer término, la teología de la función episcopal. En su análisis estos teólogos contraponen dialécticamente dos perspectivas, válidas ambas, según ellos; para nosotros, contradictorias.

Primera perspectiva

1. La función episcopal deriva **directamente** de Cristo en orden a la comunidad o en función de la comunidad, pero siempre **por encima de ella**.

2. Obispo y Diócesis son una sola cosa, en sentido fuerte y monárquico. El Obispo posee un **poder divino derivado, sin la mediación papal, sobre el rebaño**.

3. **Todo** bajo el **Obispo**, **nada** sin el **Obispo**.

Segunda perspectiva

1. El Obispo tiene una misión confiada por Cristo para el Pueblo de Dios. La primera y fundamental instancia es el Pueblo al que están subordinados todos los ministerios, incluso el jerárquico.

2. En un primer momento hay igualdad fundamental en el Pueblo de Dios; sólo en un segundo momento se establecen **las jerarquías de servicio**.

3. El Obispo no hace a la Diócesis sino que es el principio del orden, de la unidad, del gobierno de la comunidad. **Debe respetar** la diversidad de funciones y los carismas del Pueblo de Dios. **Debe acoger y acatar** las manifestaciones carismáticas del Espíritu. En esta perspectiva han de resolverse los conflictos entre Obispos y Religiosos.

Tal perspectiva de los teólogos del CLAR ya tuvo su mejor refutación en la Encíclica "Pascendi" de San Pío X, en la que se condena la concepción modernista de la Iglesia:

“¿Qué es, pues, la Iglesia? La Iglesia es el parto de la conciencia colectiva, o reunión de las conciencias individuales que, en virtud de la permanencia vital, dependen de algún primer creyente, en caso de los católicos, de Cristo. Ahora bien, toda sociedad necesita de una autoridad **moderadora**, cuyo fin u oficio es dirigir a todos los asociados a un fin común y conservar prudentemente los elementos de cohesión, que en una asociación religiosa se reducen a la doctrina y al culto. De aquí una triple autoridad en la Iglesia Católica: disciplinar, dogmática y cultural. La naturaleza de esta autoridad se ha de colegir de su origen, y de su naturaleza han de derivarse sus derechos y obligaciones. En edades **pretéritas** fue vulgar error que la **autoridad de la Iglesia venía desde fuera**, es decir, **inmediatamente de Dios**, por lo que con razón se la tenía por autocrática. Pero semejante idea está hoy envejecida. Al modo que la Iglesia se dice haber emanado de la colectividad de las conciencias, por igual manera la **autoridad** emana vitalmente de la misma Iglesia. La **autoridad**, pues, como la Iglesia, **nace de la conciencia religiosa y, por ende, a ella está sujeta**; si desprecia esta sujeción, cae en la tiranía” (Dz. 2091).

Conclusiones que se desprenden:

- “La autoridad no está por encima del Pueblo de Dios”.
- “La función episcopal no viene directamente de Dios, sino a través del Pueblo de Dios, realidad fundamental, al cual se ordena y ha de someterse todo, incluso lo jerárquico; de ahí que en un primer momento haya igualdad fundamental, y sólo secundariamente surja la autoridad como necesidad del Pueblo de Dios. Esta autoridad ha de estar sometida al Pueblo de Dios, y por ello deberá acatar y acoger todo lo que bajo el nombre de carismático suceda en ese pueblo. La función episcopal, de este modo, está sometida al pueblo. El Pueblo de Dios se sirve de ella. De lo contrario se caería en la tiranía”.

II

Analicemos el segundo paso de este intento. En la separata se incluyen diversas afirmaciones acerca del Obispo y acerca del Religioso. Esquematizémoslas:

El Obispo: . Es principio de unidad de todos los carismas;

- . es portador del carisma de la unidad en lo que atañe a las funciones de la Iglesia Local;
- . la unidad de la Iglesia Local es, sin duda, un signo, pero un signo que no alcanza su plenitud: es unidad en el marco de la situación presente y pasajera. El Religioso, en cuanto peregrino, está sujeto al Obispo en razón de la unidad de la Iglesia Local.

El Religioso: Por cuanto se consagra específicamente en la Iglesia a vivir la dimensión escatológica en forma pública y radical, posee un carisma profético, de lo cual se derivan las siguientes consecuencias:

- . es **cuestionador** de toda estructura temporal, “inclusive del carisma episcopal”;
- . **recuerda** que la Iglesia no es el Reino (1);
- . **revela** la fugacidad de la propia Iglesia, por ello está “sobre el Obispo”;
- . es **signo** de la **universalidad** de la Iglesia;
- . **recuerda** el único absoluto, la Iglesia de la Gloria, desde la cual **juzga y relativiza todo**;
- . **relativiza**, por ende, la **Iglesia Local** con todos sus vicios, incluido el del Obispo.



Conclusiones que se desprenden:

— Sólo se considera a la Iglesia en su aspecto carismático y ello de manera tendenciosa. Se afirma que el Obispo y el Religioso son portadores del carisma (¿el mismo carisma?) aunque de manera diferente.

— Se omiten todos los otros aspectos fundamentales del “munus Episcopi”, señalados por el Vaticano II de manera clara e inequívoca (L.G. cap. III; Decreto Ch. D.); y en lo que se refiere a las relaciones de Obispos y Religiosos, particularmente: L. G. nº 45; P. O. nº 9; Ch. D. 33, 34 y 35; Motu proprio E. S. I, 22-48.

— El ministerio del Obispo, al afirmarse el punto dialéctico opuesto (el Religioso) queda reducido a una función de unidad completamente relativizada y, por consiguiente, del todo vaciada.

— El Religioso es, en definitiva, por su carisma escatológico, el verdadero fautor de una unidad de mayor grandeza; posee, por otra parte, el don profético, que lo constituye, frente a la relatividad del carisma episcopal, en juez cuestionador que está por encima del Obispo (no vale aquí la pretendida distinción del plano jurídico y del plano

(1) Es ésta una tesis del modernismo denunciada en Dz. 2052; L. G. nº 5 afirma que “la Iglesia es el germen y el principio del Reino que ya está presente”.

teológico: ¿acaso lo jurídico no tiene fundamento teológico?), en una dimensión absoluta y privilegiada. Centro de unidad y universalidad por encima de todos los Obispos (¿y por qué no sobre el mismo Papa, que también es Obispo?). Esta mentalidad clasista y revolucionaria ¿no acabará por transformar los noviciados en academias de artillería?

La inversión está lograda. Hemos llegado al tercer punto que anotábamos arriba. El Obispo depende del Pueblo de Dios, y en él, de los Religiosos, porque ellos viven plenamente la escatología y juzgan las naciones.

III

Aparte de este esquema básico, la separata del CLAR, en apoyo de sus tesis, incluye algunas otras afirmaciones que consideramos insostenibles:

. La "caridad" es considerada tan solo como carisma más excelente. No se la presenta como virtud teologal, "como el amor de Dios derramado en nuestros corazones" por los sacramentos, como un don divino que nos hace gratos a Dios. Parecen olvidar que la unidad de la Iglesia se funda esencialmente en la gracia de Dios y no en los carismas, que son gracias imperfectas. La caridad y no el carisma, por muy relevante que éste sea, hace que la fe teologal sea operante y contribuya en la unión jerárquica a la unidad de la Iglesia.

. Se afirma paladinamente que "en el cielo no hay jerarquías". Llevados por una evidente aversión a todo orden jerárquico, aventuran esta afirmación que ya rompe las fronteras del tiempo y se entromete en la eternidad.

. Se dice que la Pastoral es "la participación de la experiencia de Cristo". ¿No es este el lenguaje modernista, que funda la fe en la experiencia individual que se hace colectiva?

* * *

Estamos frente a este intento que calificamos de "farisaico" ya que tras palabras biensonantes se oculta la verdadera finalidad de esta separata: oponer la Iglesia Carismática a la Iglesia Jerárquica, según lo que dice aquel principio "divide y reinarás".

BIBLIOGRAFIA

RUBÉN CALDERÓN BOUCHET, **Los fundamentos espirituales de la Ciudad Cristiana**, editado por C.A.P.I., Mendoza, 1973, 272 pgs.

Este libro, rico y complejo, presenta como dos partes bien definidas, equivaliendo la primera a una larga introducción a la segunda y, si bien en ambas luce una erudición asombrosa, tal vez aquélla sea más propiamente técnica.

En lo que llamamos la introducción se trata de ubicar los basamentos, "los fundamentos espirituales", de la civilización cristiana, para lo cual se actualizan las grandes cuestiones relacionadas con la religión, la revelación, el racionalismo, la inspiración sagrada de la Biblia, el romanticismo y la fenomenología como otras tantas ópticas de enfoque de la sacralidad.

El A. se ubica en la posición de un filósofo estricto, no de un hombre religioso, al iniciar su estudio. Esta actitud lo exime de los compromisos del apologista.

Por lo tanto su primera preocupación es demostrar que "lo religioso" no es de ninguna manera un producto de la fantasía, una extrapolación de la subjetividad, una trampa que el hombre se tiende a sí mismo para ubicarse ante el misterio y para rescatarse de la desesperación. La vivencia de Dios, fundamento de cualquier universo religioso, es eso: una vivencia, una noción viva, presente e inmediata, una dimensión cotidiana. A esta observación se llega sin necesidad de ningún dato revelado. La sociología, la psicología, la historia de las religiones, la experiencia personal misma, nos la proporcionan. Simplemente, nos estamos moviendo por el momento en un plano naturalista.

Ahora bien, esta noción de lo divino (de donde deriva la distinción entre lo sacral y lo profano) se convierte en certeza, la que es transmitida, históricamente, por las "sociedades tradicionales", pero por supuesto, lo religioso —es decir, lo divino— no se presenta sino bajo

la luz grisácea y, juego de palabras aparte, poco iluminadora de la fe. La razón nos es insuficiente para penetrar la realidad de Dios.

Y aquí surge la gran tentación, la tentación permanente, la de convertirnos en Dios por medio del conocimiento. Querríamos un Dios desnudo, al alcance de nuestras manos y de nuestras miradas, aunque no fuera a nuestra medida (otra tentación u otra forma de la misma tentación). Es cuando la fe resulta sustituida por la gnosis. Esta falsificación de la fe, alternándose con la verdadera, este desesperante esfuerzo por echar luz en la oscuridad, por racionalizar el misterio "señala el movimiento evolutivo de nuestra cultura" y allí se anotan los nombres de Hegel y de T. de Chardín.

La Iglesia, depositaria del tesoro bíblico total (Antiguo y Nuevo Testamento), ha debido afrontar innumerables y continuadas luchas desde su creación y hasta hoy y hasta el fin de los tiempos, para evitar que se perdiera la exacta dimensión de la Palabra de Dios. Hubo de contratacar ante los postulados de la crítica racionalista, del positivismo comteano (que se deleitaba con su mecánica visión de la historia, según la cual la culminación humana se producirá en la era científica, después de haber dejado atrás la religiosa y la metafísica), por supuesto al protestantismo mismo, en fin a todas aquellas disciplinas y tendencias que combinadas entre sí o independientes, pretendieron describir la "quiddidad" de lo religioso, ya sea viéndola como un sentimiento, ya como una exteriorización cuyo único fundamento era la subjetividad. Todas ellas, expresión de una vertiente humana constante e indestructible según su condición carnal, el naturalismo. Psicología religiosa, antropología religiosa, sociología religiosa, fenomenología religiosa son los diversos nombres que adopta, sin sentido en una visión cristiana, cerrados a toda posibilidad sobrenatural. Esos son los nombres de los esfuerzos de la inteligencia humana caída por anadar los signos y el sentido de la Revelación en el espacio de lo irracional o de lo afectivo, en las oscuridades no más que biológicas de un mono recién erguido. Es decir, un fenómeno más que no hace sino rozar la superficie del hombre y de la historia porque se proyecta desde el hombre y desde la historia. Un inmanentismo insuperable signa y clausura todas estas corrientes y las vuelve absolutamente anticristianas.

Como punto de reunión de todos estos enfoques, surge, dentro de la Iglesia y de la cristiandad, el modernismo cuya condenación fue promulgada en la Pascendi por San Pío X. El modernismo (hoy progresismo) condensa y traslada —a veces adaptándolos a través de una ter-

minología pseudo teológica, a veces literalmente— todos los errores naturalistas e inmanentistas, incluyendo su expresión más reciente y tosca, el materialismo. Este partido confundió y atrofió de tal modo las cosas, las palabras y los conceptos que infertilizó la fe como iluminadora de la razón y anuló la razón para acompañar a la fe.

Se formula el A. tres preguntas que bien pueden, por sí solas, sustentar una filosofía de la historia, abierta a una teología del tiempo. ¿Puede un pueblo tener un destino histórico determinado? ¿La sola referencia a la existencia de un destino no prejuzga acerca del sujeto de la historia? ¿Tiene la historia un sentido, una finalidad distinta a aquella que en cada caso guía a los protagonistas de sus hechos más importantes? Sin embargo no se detiene en su desarrollo ni en su respuesta; no olvida aquél ni elude ésta. Más bien los circunscribe al misterio histórico y sagrado que constituyen Israel, la Alianza y la Promesa. Los interrogantes se precipitan para concluir en uno fundamental, que de hecho y de derecho inaugura un nuevo mundo: ¿quién es el siervo de Yavé: Israel o el Mesías? Esta parte del desarrollo de su trabajo le lleva al A. los cap. III, y IV, donde hace generosa aplicación de sus conocimientos en ciencias vinculadas sólo en forma indirecta con la onticidad del ente histórico, y con la teología de la historia, como la arqueología y la filología. Con la tenacidad de un alemán y la claridad de un francés va ordenando sus tesis y argumentos hasta dar con la respuesta cristiana que lo habilita para el próximo paso, la formación de la conciencia católica (cap. V). Esta respuesta se basa en el doble carácter, sacral y universal, de Israel. Y esto es lo que explica toda su historia y todo el sentido de su historia.

Y aquí, a partir del cap. V, el A. empieza a elaborar lo que entendemos es la tesis central de su libro o, mejor dicho, el cuerpo de tesis, puesto que son varias e interrelacionadas.

Para ello advierte que debe reunir dos disciplinas y dos vocaciones, las del teólogo y las del historiador. Se ha de estudiar a Cristo como personaje histórico (es decir como un ser humano-divino que en un momento dado, predicho desde toda la eternidad, se inserta en el tiempo, se incorpora al mundo, se vuelve carnal y queda como sometido a la ley de la historia) y como sujeto único e insustituible de un proceso escatológico que culmina fuera del tiempo, del mundo, de la carne y de la historia. Por lo tanto, la nueva dimensión que, en una suerte de encuentro del Cielo y de la Tierra, se transformará en la Cristiandad, empieza a alzarse desde los hechos que constituyen la vida de Jesús.

Fue la crítica racionalista moderna, la alta crítica, la que introdujo la incertidumbre acerca de Jesús como personaje real. El racionalismo antiguo jamás tuvo dudas sobre la concreta existencia de un oriental, más o menos farsante, de la estirpe judía de David, que proclamaba y reclamaba con claridad su origen divino. Que se haya burlado de esta pretensión, en verdad asombrosa, es otra cosa. Por esto es que la filosofía moderna es radical y violentamente anticristiana: primero, porque ha revertido el curso natural y normal del pensamiento, y segundo, porque ha desacralizado el cristianismo, lo ha vaciado, despojándolo de sus presupuestos y preocupaciones, lo ha invertido y así falseado de la peor manera posible. En definitiva, es lo mismo desconocer a Cristo como persona histórica que como persona divina. Y a tanto no se atrevió el paganismo.

Este tétrico proceso culmina, según el A., en Hegel, del que Marx —cuyo pensamiento ya es dueño de medio mundo— es un desprendimiento nada casual. La visión se abisma entonces en una cima sin fondo, colmada de sombras y angustias, el reino del Anticristo. "Pensemos, y ahora decididamente apocalípticos, que el reino del Anticristo tiene que venir condicionado por una situación socio-política donde las verdades fundamentales de la historia de la salvación están expuestas en un contexto interpretativo profano" (p. 123). Esta situación cultural viene dada por la filosofía de Hegel instrumentada en la triunfante praxis de Marx.

Cristo es el fundamento de la ciudad cristiana. Esta afirmación debe ser precisada para que se encuentre a igual distancia de dos deformaciones. Una es que la pervivencia de Jesús y de su escuela no se debe a una relación de amistad entre un maestro carismático y sus discípulos, como pudo haber ocurrido con Platón. Otra es que Él no se preocupó por redactar un estatuto público, es decir, no encarnó su misión como una reforma social, puesto que no fue un redentor político sino, precisamente, religioso. Es el Redentor, en toda la extensión e intensidad del término.

La verdad es que Cristo es comienzo de la ciudad cristiana en cuanto es comienzo de vida eterna, porque la ciudad cristiana tiene desde su fundamento, una tensión sobrenatural. Para decirlo con otras palabras, el Evangelio es capaz de inspirar instituciones que lleven su signo trascendental a través de la historia.

Es el Reino de Dios. Este Reino nace del Bautismo, es decir, tiene un origen sacral y sobrenatural. Y en esa línea se continúa, porque su prolongación es la Eucaristía, es Cristo entre nosotros.

Pero ¿en qué consiste el Reino? Para explicar su naturaleza y su estructura, el A. analiza los cuatro Evangelios y los textos de San Pablo, trazando como contraposición las interpretaciones provenientes de ópticas heréticas o semiheréticas, como Renan, Jaspers o Klausner.

El misterio del Reino de Dios gira en torno a otro misterio: el del hombre nuevo. El hombre nuevo engendra de suyo un orden nuevo. "Cristo como principio de un orden nuevo es aceptado por la fe como una realidad sobrenatural. En su presencia mística, el cristiano reconstruye su vida, su inteligencia y trata de ordenar el dinamismo moral que lo lleva hacia los otros para cavar los cimientos de la ciudad cristiana" (p. 192). Nos encontramos en el centro de la cuestión, de la gran cuestión de la dinámica interna de la historia y de la cultura.

Pero, claro, este orden nuevo —verdadero encuentro del cielo y de la tierra, de lo alto y de lo bajo, de lo sacro y de lo profano— se mueve y se extiende como trabado por el hombre viejo, por la subsistente naturaleza caída. Es que el verdadero orden cristiano está recorrido por un ansia de perfección que sólo se puede dar más allá del final de los tiempos, fuera del imperio del pecado y de la ley de los cuerpos. Esta es la auténtica liberación; iniciarla, buscarla, ansiarla, es la función y la fuerza de la cristiandad. Con caídas, con contradicciones, con fracasos, siempre de un modo imperfecto, la política cristiana no puede ni debe tender sino a esta libertad, a esta plenitud, no por inalcanzable menos deseable, y no por arquetípica, utópica.

El cristiano para ordenarse según este fin trascendente tiene a su disposición a toda la naturaleza y, también, a los Sacramentos. A una y a otros han olvidado los progresistas, que parecen no querer hacer una política de y para el hombre viejo. Como dice el A., la ciudad cristiana está estructurada sobre una serie de lazos concretos, reales y personales que vinculan a cada uno de sus miembros con el rey, primer ciudadano, fundador, defensor y legislador de este orden político, Cristo. Estos vínculos son místicos, pero fundamentalmente efectivos, es decir con capacidad bastante como para viabilizarse hacia una sociedad católica.

Esta construcción que empezó con la predicación y se exaltó con la muerte de Cristo y nunca terminará por lo mismo que se hace y se rehace, como que se lleva a cabo en medio del combate que exige nuestra condición actual de seres encarnados, fue desarrollándose en base a una "buena filosofía". Es decir, una filosofía que utilizaba conceptos pergeñados por una inteligencia "terrena" para explicar los misterios de la fe, con los peligros y limitaciones que ello implicaba pero

también con una actitud radicalmente sana (era la inteligencia pagana en espera del Verbo), que consistía en saber y querer depurar sus conceptos de modo que se volvieran transparentes e idóneos para la aproximación a los misterios de la fe.

Así se forman la Patrística y la Escolástica. Pero a partir de Descartes la inteligencia se vuelve sobre sus propios contenidos y la figura del hombre se proyecta sobre sus propias reflexiones. Se comienza a trastocar el curso de la razón y, consecuentemente, el orden natural del mundo. Y ocurre lo peor —a través de filósofos como Hegel, Feuerbach, Marx, Strauss, Comte, Bultmann—: ocurre que el hombre se sustituye a su salvador, se traza un programa salvífico humano y falso, no cristiano y verdadero. Se trata, si así pudiera hablarse, del error frontal. Este espíritu parte de una visión desacralizada de la realidad, es decir, de una oposición radical al cristianismo. Esta afirmación no significa que estemos ante un neopaganismo. El paganismo que ignoró al cristianismo, no lo odió; el que lo conoció, lo amó. En todo caso, el paganismo ansiaba llenar sus vacíos, completar sus respuestas, alcanzar su desenvolvimiento, en una perspectiva distinta de sí mismo. Por eso se subsumió con el cristianismo y dio sus mejores frutos. Por el contrario, el espíritu moderno supone una explícita y directa negación del cristianismo. Dicho de otro modo, el A. supone que así como el cristianismo explica a todo Occidente, la revolución moderna explica su caída porque produce su desacralización. No es necesario agregar que esta consideración no importa olvidar que el cristianismo en cuanto tal, en cuanto vida de Cristo en la historia, se da como trascendiendo todo tiempo ni que todos los tiempos pertenecen, por lo mismo, a Cristo. Explica simplemente una cuestión histórica que, en cuanto tal, es contingente pero esencial, vinculada a los principios sobrenaturales que sostienen al cristianismo.

Los capítulos finales están dedicados a temas y problemas que hacen no sólo a un plano histórico-descriptivo, sino teológico-especulativo. El advenimiento del reino de Dios ¿cuándo se produce? ¿Se produjo ya? Esta forma de hablar, esta expresión, ¿tiene un sentido histórico o escatológico? Es obvio que esta noción preside la construcción del orden político cristiano, por lo tanto se trata de una noción desplegable en el ámbito histórico que, como tal, pertenece, ella también, al plano y al misterio de la Redención.

Este Reino, por lo tanto, no es quimérico ni abstracto ni está edificado fuera del tiempo. Tiene su constitución, su cabeza y sus súbditos. Su constitución contiene principios que no son ideológicos ni me-

ramente éticos, ni qué hablar, técnicos. Se trata nada más que de la adhesión total e incondicionada a la persona de Cristo. En esta perspectiva, todas las opciones del cristiano tienen una última referencia sobrenatural, siempre ineludible. "Con Cristo o con aquello que se le opone. Y esto es lo que opone la Ciudad Cristiana a la Revolución nacida con el propósito de sustituir el orden social fundado en la Palabra por un orden racional nacido de la rebelión contra la Palabra" (p. 252). El Reino de Dios se empieza a construir en el corazón del hombre, en su conversión al Padre a través del Hijo. Y de esta vuelta deriva un nuevo orden, una nueva estructura social y cultural. Pero, como se ha visto, el hombre viejo renace a cada instante y cuando triunfa, aunque sea temporariamente, impone su ley a sangre y fuego. Y en esto reside toda la dinámica de la historia a partir de Cristo.

¿Y qué tiene que hacer la Iglesia —la Iglesia que es Cristo— en este proceso de afirmación y de negación, de ida y vuelta? Más: ¿cómo ha de ser la relación de Ella con los tiempos que la bordean? La Iglesia recoge y propaga la vida de Cristo en un sentido propio e interno pero también en uno temporal. Por lo tanto, su naturaleza no le está marcada por los movimientos históricos.

"Pedir a la Iglesia que se adapte a las condiciones mundanas de una época histórica tiene un sentido siempre que se guarde la debida proporción que impone la vida divina. A nadie se le ocurre pensar que un hombre para poder vivir en un pantano deba convertirse en rana" (p. 256). Porque la Iglesia, como asamblea de los bautizados, debe preservar la Gracia y ser como el instrumento de sobrenaturalización del orden humano, rehuyendo la tentación de mimetizarse en la historia.

La Iglesia no es o no equivale exactamente a la Ciudad que Ella misma inspira, pero sin Ella la Ciudad Católica carece de explicación y de contenido. La Iglesia es inseparable de la auténtica civilización cristiana.

Este Reino, cuyo principio es la Iglesia, se erige a la sombra de la Cruz. Esto no sólo significa que el Reino no se completará en este mundo ni en este tiempo, sino que el cristiano ha de someterse a esta derrota adelantada. Lo contrario es un triunfalismo que nada entiende del Evangelio. No es de extrañar que los cristianos que se apartan de estas consideraciones, se embarquen en cualquier aventura, de algunas de las cuales somos testigos.

Insiste el A. en destacar la ley de crecimiento de la Iglesia dentro del mundo, en un todo semejante al modo de actuar de la Eucaristía

en el alma del hombre cristiano. La Iglesia, Cristo, no destruye el modo natural de ser sino que lo transforma, lo redime, lo convierte en estamento del Reino, no negándolo, ni menos aún, desvirtuándolo.

La Gracia y la Naturaleza en unión, pues, son las bases del orden cristiano. Este orden político, no es ciertamente, sobrenatural, pero abre, desarrolla y facilita la capacidad de perfección sobrenatural. Es como una ciudad pendiente de la esperanza que vibra aun en este mundo, pero detrás de la realidad de la muerte. Y esto es lo más esencial que se puede decir acerca de la política y de la historia.

El libro que hemos comentado es una verdadera maravilla de buen orden y de erudición, un orgullo para la inteligencia argentina. Se interrumpe abruptamente, como lo señalamos en otra oportunidad, pero ello se explica porque se continúa en trabajos separados, a los que esperamos con ansiedad.

Es difícil suponer un estudio más hondo, ni más oportuno que éste. Cuando tantos se extravían y tantos contribuyen, de hecho o de omisión, a que otros se extravíen, cuando hay tantos que gustan de echar los grandes tesoros por la borda, cuando hay tantos que se rinden a la tentación de levantar una ciudad cristiana con nuevos cimientos, este libro viene a ser tanto un llamado de atención como una brújula y casi como un programa.

VÍCTOR EDUARDO ORDÓÑEZ

CORNELIO FABRO C. P. S.
La svolta antropologica di
Karl Rahner, Problemi Attua-
li, Rusconi Editore, Milano,
1974, 252 pgs.

El presente volumen del Padre Fabro recopila una serie de estudios sobre Karl Rahner S. I. que el prestigioso maestro italiano venía publicando desde varios años atrás. El libro que comentamos congrega esos materiales en una unidad perfectamente centrada en los temas de mayor envergadura de la posición rahneriana, surgiendo de entre sus páginas una crítica de singular proyección a la literatura filosófica del jesuita alemán. En efecto, no se trata aquí de una mera confrontación de opiniones, con las que el Padre Fabro discrepa abiertamente; por el contrario, su actitud está enderezada a una suerte de demolición sistemática de los presupuestos y los resultados del pensamiento de Rahner. Para ello el Padre Fabro nuclea todo su esfuerzo en la piedra de toque de la cuestión: la hermenéutica de Santo Tomás de Aquino llevada a cabo por Rahner. La ocasión, pues, es inmejorable, ya que Rahner desarrolla sus principales tesis filosóficas a modo de una interpretación de la metafísica tomista. Por ende, como muy bien lo hace resaltar el Padre Fabro, el asunto debe ventilarse a nivel de la concordancia rahneriana con la doctrina del Doctor Angélico. Pero es precisamente en ese aspecto en donde el autor encuentra la defección más crasa de Rahner, porque el teólogo germano ha dado muestras acabadas de haber desvirtuado medularmente el mensaje tomista en provecho de una orientación que no sólo es extraña al espíritu y a la letra del Aquinatense, sino que, además, le es irremisiblemente contrapuesta.

El Padre Fabro advierte con sutileza que el comienzo del fallido

tomismo de Rahner reside en la recuperación inconfesada de las líneas capitales del trascendental kantiano que, prolongado coherentemente por el idealismo alemán contemporáneo, termina por fundar el sentido básico de la ontología de Heidegger. Y es Heidegger, sugestivamente, el inspirador oculto que alimenta los enunciados decisivos de las dos grandes obras de Rahner: *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes*. Heidegger, luego, junto con los Padres P. Rousselot y J. Maréchal, proveen el sustento de la estructura hermenéutica del rahnerismo al mismo tiempo que le suministran una resolución del problema ontológico con un expreso contenido immanentista. Es mérito indiscutible del Padre Fabro el rastrear con profundidad en estas fuentes inexcusables de la síntesis de Rahner. Sin embargo, la implementación del immanentismo moderno por parte de Rahner no destruye la pretensión de fidelidad tomista de su exégesis, toda vez que el recurso a los textos y los contextos de Santo Tomás ha sido violentado por el actual profesor de Münster, quien no ha reparado en malversaciones del significado de los escritos del Santo Doctor para exponer fórmulas que sostienen el despliegue de su anhelado amancebamiento entre Heidegger y Tomás de Aquino.

No sin manifiesta tristeza, el Padre Fabro resume en una exacta pregunta el dilema que brota de una reflexión acerca de este sinuoso trámite rahneriano: "Podemos decir ahora, parafraseando una expresión de Santo Tomás dirigida a Averroes, que Rahner '*... non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*'?... No hay noción fundamental de la metafísica tomista que Rahner no haya trastornado y que no se haya vuelto irreconocible: sea como fuere, permanezco a la espera de cualquier cotejo y ninguno se alegraría más que yo de estar equivocado" (p. 202).

En suma, un libro que tiene el singular coraje de decir hoy lo que pocos se atreven, aún a expensas de

convertirse en blanco de los innumerables discípulos que Rahner ha cosechado por todas partes. De hecho, a esta altura el Padre Fabro ya sabe de la impopularidad que comporta abalanzarse contra los productos de la teología y la filosofía rendidas al pragmatismo del éxito temporal, aunque para ello urjan el maridaje con el primer pensador novedoso y cautivante de este siglo que los ha fabricado por doquier. Este comentario no puede reemplazar el placer que deviene de la lectura del libro del Padre Fabro, que es una exposición en la que no se pierde en ningún caso el meollo del problema rahneriano y en la cual, simultáneamente, se ratifica la enjundia tomista de un autor a quien le sobran títulos para señalar la *via Thomae* escarnecida por el inmanentismo y por el "contrabando" a que el Angélico fue sometido en aras del apuntalamiento de una filosofía que el propio Tomás defenestró desde sus principios.

MARIO ENRIQUE SACCHI

CORNELIO FABRO C. P. S.,
L'avventura progressista della teologia, Problemi Attuali,
Rusconi Editore, Milano, 1974,
324 pgs.

El tono de este segundo libro del Padre Fabro, que, como el primero, nos ha hecho llegar con su habitual generosidad, es concomitante con el que ha dedicado al análisis de la ontología antropológica de Rahner. También aquí el teólogo alemán será citado con frecuencia, como verdadero jefe de escuela que es en el panorama católico reciente. El motivo de la obra es igualmente similar al anterior: la complicidad de la teología con la filosofía de la inmanencia, situación que ha sido cer-

tificada con el establecimiento de esa teología que acaba de obtener su institución escolástica a través del empleo congruente de las premisas antropocéntricas del *Ich denke überhaupt* de Kant, del *lógos* panteísta de Hegel y de la existencia hominizada de Heidegger.

No es por azar que una nutrida porción de la teología descubra un puente de fraternidad con los teólogos protestantes que beben en la vertiente nacida de Kant. Si de ahí mana un aire de "ecumenismo", conviene dejar sentado que esa connivencia se consuma apriorísticamente al aceptarse la ingerencia del inmanentismo filosófico que, aplicado a los datos de la revelación, no puede fenecer sino en una hermenéutica supeditada en normas que abrazarán comúnmente católicos y reformistas. Pero el Padre Fabro no asiente a tal método, porque la admisión de principios como los que prohíjan las nuevas modalidades teológicas comporta una ruptura radical con las exigencias de la fe y del dogma. Dicho de otra manera, sería la legitimación de las doctrinas adversas a la verdad cristiana mediante su instrumentación al servicio de una fe en cuyo nombre fueron anatematizadas. So pretexto de administrar una mayor luminosidad para con el mensaje revelado, la nueva teología se ha desentendido de los métodos tradicionales para abordar los datos de la fe. El desengaño de la tradición, especialmente del método tomista, está proporcionado a una tildada esterilidad de los preceptos del pasado y por la necesidad de proponer la doctrina católica con una formulación inteligible para el hombre del siglo XX. No obstante, eliminada la vía tradicional, el progresismo sólo ha conseguido suplantarse el método clásico con otro de factura más cercana en la historia y que, después de todo, se exhibe como la intromisión de un aparato conceptual de un cuño filosófico reñido con los requisitos del catolicismo. Paradojalmente, este reemplazo también nos dice que la adhesión a la filosofía contem-

poránea es un *prius* condicionante del nuevo sentir teológico. Henos, entonces, frente a un nuevo "contrabando" doctrinal que no obedece a la urgencia de la verdad objetiva, sino a un fin utilitario que diluye cualquier esbozo especulativo de mediana seriedad.

El Padre Fabro examina lugares y autores de diversa jerarquía científica, por ejemplo: Rahner, Teilhard de Chardin, Marranzini, Ratzinger, Küng, Sartori, Girardi, Bonifazi, Chiavacci, Schoonenberg, etc. Cita en su favor, en cambio, documentos conciliares y pontificios, textos de los Padres de la Iglesia y de los doctores tradicionales y autoridades eclesásticas y teológicas de la magnitud de los Cardenales Dell'Acqua, Höffner y Bengsch y de B. Gherardini, G. May, W. Siebel, W. Hoeres, A. Delp, G. Perini, K. Prümmer y B. Lakebrink. Pero el estudio no queda comprimido en el nivel puramente teórico, por cuanto Fabro se extiende con soltura sobre campos inmediatamente vinculados a la vida práctica: el celibato sacerdotal, la moral sexual y la crisis del clero.

Buena parte de los capítulos que integran este escrito ya habían sido editados anteriormente, lo que no quita que así como los hemos leído dejen de hallarse en un adecuado ensamblaje que permite a su autor lucir las dotes que lo han hecho descollar en el pensamiento católico de los últimos cuarenta años. El libro, finalmente, es un reconfortante dechado de la más fina ortodoxia doctrinal que no debe pasar inadvertido entre los muchos hombres preocupados por el caos que nos ofrece el hombre de esta era. Por eso la obra del Padre Fabro es un faro que tanto alumbra el peligro de las aguas turbulentas cuanto señala el rumbo hacia el puerto feliz querido por la Iglesia y los grandes maestros de la ciencia y la virtud cristianas.

MARIO ENRIQUE SACCHI

ALBERTO FARIÑA VIDELA,
Breve y necesaria inquisición,
Ed. Arché, Buenos Aires 1974,
148 pgs.

El A., experto en Psicología, intenta fundar su disciplina sobre una base filosófica y metafísica. Ya desde el prólogo de este libro se propone introducirse en la interioridad del lector para hacerlo pensar y suscitar un coloquio, en orden al descubrimiento de la verdad. La relación íntima que existe entre verdad y libertad así lo requiere. La verdad es búsqueda, lucha, pasión, para un ser como el hombre capaz de juzgar en la unidad del silencio la realidad que se ofrece a su entendimiento.

1. *La investigación.* En su primer capítulo el A. se aboca al análisis del concepto de "investigación", tema central de este libro. Lo inicia con una exposición de la mentalidad o "filosofía" tecnocrática. Porque se da una estrecha relación entre la visión del cosmos y la actitud del que investiga. Si el mundo es analizado como mero proyecto técnico, que debe ser ajustado de acuerdo a las tecnologías más avanzadas de la ciencia, se termina por establecer entre el hombre que investiga y la realidad investigada, un nuevo elemento: la voluntad de Poder. El conocimiento acabará, de este modo, por convertirse en un instrumento para la dominación de la realidad. Y el mundo, a su vez, en una maquinaria. Se destruye, así, la posibilidad misma de encontrarle un sentido a las cosas. Y el presunto "investigador" se transforma en un mero negociante de la realidad y del saber. Tales son los sofistas del mundo moderno, hombres estrechos de mira, que van creando dioses sujetos a la moda y suscitando, por ende, falsas ilusiones y trágicas desilusiones en el hombre contemporáneo.

2. La investigación como subordinación a lo real. Una actitud del todo diversa es la del sabio o verdadero filósofo que no construye la realidad sino que con una dócil apertura de su inteligencia al ser, conoce paso a paso lo que se le va presentando en las innumerables situaciones de la vida, y lo conoce como misterio, es decir, como realidad inagotable, ya que la profundidad del ser es insondable. Tal actitud no lo lleva al escepticismo. Al contrario, la sumisión al ser —y el consiguiente respeto por la realidad— hace que el sabio viva continuamente en la alegría de quien, esperando en el misterio, va descubriendo desde sus limitaciones el mundo que lo trasciende y lo desborda.

La aceptación de los propios límites afirma la confianza, despierta el asombro y alimenta la esperanza como vehículo hacia la verdad total a través de los vericuetos de la búsqueda. Por el contrario, un racionalismo cientificista que congela la realidad como algo acabado y absolutamente medible desde el vamos, no puede sino producir el tedio vital o actitud de aquél que ya no espera, pues el mundo para él está vacío de sentido, y por ende es sólo capaz de poner su confianza en la utopía de un progreso científico que todo lo perfeccione y planifique.

La actividad "investigadora" del hombre incluye dos momentos inseparables. Uno es, por cierto, el hombre que conoce, pero así como el acto cognoscitivo abarca dos momentos, así sucede con la investigación. El primero es la **observación** que consiste en la recaudación material de datos para lo cual se requiere una total obediencia a la realidad ya que ésta es la que se impone a la inteligencia y no al revés. El segundo momento es el de la **contemplación**, la cual no se agota en una mirada meramente pasiva sino que se compromete a fondo para concordar con la realidad.

Así, pues, tanto la observación como la contemplación exigen en el que investiga una total subordinación u obediencia a la realidad. Tal actitud no podrá brotar sino de la humildad.

Si el hombre se considera como mente pensante y constructora de realidad, invocando la "ratio" kantiana y su pretensión de edificar el ser de las cosas, el mundo no puede tener otro valor ni la historia otro sentido sino aquél que mejor se adapte a tal o cual ideología subjetivista.

Por el contrario si el hombre se sabe ser contingente, llamado a la plenitud de un fin trascendente, a través de la constante lucha por la develación de la realidad, el mundo exterior e interior del que investiga estará impregnado de un sentido sacro que le posibilitará la progresiva penetración en el misterio de la verdad total, con su plenitud de ser y de bien.

La verdad será, así, un acuerdo con la realidad. Y el error no será sino un tropiezo en el caminar firme y confiado de aquél que libremente acepta la aventura de su ser y se expone a los inevitables peligros del viaje hacia la verdad. De ahí que el principal enemigo de este reencuentro del hombre consigo mismo y con la realidad no es ya el error sino la mentira que lo aparta del camino recto y lo sumerge en un clima de escepticismo para llevarlo finalmente a la esclavitud o a la opresión de una pseudorealidad que acabará por autoimponerse con un criterio dogmático y terminante.

3. La investigación como develación de lo real. Tal es el tema del tercer capítulo. El investigador debe encontrar, fuera de su pensamiento, la "veritas rerum", la armonía del orden natural, orden jerarquizado o escalonado en una pirámide ontológica que tendrá su cúspide en Dios.

Se descarta de esta manera la tentación constante del mundo moderno de presentar la realidad como conflicto o caos, planteo que conduce siempre a la eliminación de uno de los elementos de dicho conflicto. Si se rechaza la creación sólo restan dos posibilidades: o un orden artificial o un orden superficial. Tanto el uno como el otro, por ser extrínsecos a la realidad, desencadenarán el desorden en la razón y, últimamente, la opresión del conflicto dialéctico. La realidad, vaciada de contenido, funda un subjetivismo idealista y por ende postula una actitud manipuladora de la misma. Tal actitud conduce al nihilismo o, como bien lo aclara el A., desemboca en Sartre, en quien se unen el nihilismo y la desesperación existencial que es fruto del escepticismo racionalista y soberbio erigido en centro de una "realidad" construida al propio arbitrio.

4. La investigación como lucha por la verdad de lo real. En el último capítulo el A. precisa mejor sus ideas para referirlas al campo específico de la psicología. Así como el hombre, por ser síntesis del cosmos, refleja el orden natural, así también el hombre moderno sufre el impacto de una cultura que, descentrada de la verdad, lo desintegra por dentro haciéndolo objeto de teorías parciales sobre su ser, teorías que nunca alcanzan al meollo de su realidad.

Tanto Freud, como los conductistas, y una amplia gama de la psicología de nuestro tiempo, son el resultado de una visión herética la cual, sin excluir aciertos parciales, ya que el error puro no existe, está fundamentalmente desencajada de la realidad total y sintética del hombre que, como creatura y por tanto no por sí ni para sí, está llamado al Ser por excelencia mediante la

armonía entre el ser, el poder ser y el deber ser en orden a llegar a ser.

Así, pues, la tendencia del hombre a ser feliz, a verse liberado del mal, o se inserta en el plan salvífico de Dios, que lo convoca a la verdad y al bien, o responde a uno de los tantos proyectos humanos de la esperanza prometeica de autosalvación.

La verdadera sabiduría deberá poner al hombre en su justa ubicación; "...al descentrarlo de su ego y centrarlo en Dios es un devenir dramático, es decir, un venir de tan paradójico que consiste en ir hacia hasta encontrar la fuente original de la luz de donde se viene; y es dramático porque está en juego desde la libertad del hombre que le permite a éste no sólo ser actor sino autor de su caminar" (p. 144).

En definitiva, este libro está lleno de sugerencias. Y al presentarnos el horizonte trágico de nuestro tiempo nos convence una vez más —si ello fuese necesario— de la radical falacia del mundo moderno. Reconforta advertir cómo un psicólogo, en su intento por analizar al hombre, no se contenta con números, tests, o encuestas, sino que trata de ir al substrato profundo del ser humano, a su metafísica. De ahí el subtítulo de este libro: "indagaciones metapsicológicas de un psicólogo". Por otra parte la ironía y el fino humor de Fariña Videla producen en nosotros una suerte de catarsis de tanto freudismo y psicologismo indigesto como el de aquellos autores que inundan los escaparates de las librerías, incluso católicas.

MARIO GRASSI

Seminarista de la Arquidiócesis de Santa Fe, 2º año de Filosofía.

JOSEF KÜRZINGER, *Los Hechos de los Apóstoles*, 2 Tomos, Ed. Herder, Barcelona, 1974, 1º: 328 pgs.; 2º: 212 pgs.

Una de las exigencias más urgentes hoy en día para la vida de la Iglesia, es la de tener a su disposición comentarios serios y a la vez accesibles de la Sagrada Escritura. En este sentido se debe saludar la contribución de Josef Kürzinger, profesor de exégesis neotestamentaria en la facultad teológica de Eichstatt, con su comentario en dos tomos a los Hechos de los Apóstoles, que integra la serie "El Nuevo Testamento y su mensaje". Fiel a la intención de esta serie el autor pasa por alto el ramaje de las discusiones exegéticas para ir directa y sencillamente a la substancia: la admirable historia de la Iglesia, que "revestida de la fuerza de lo alto" se ha de extender "hasta los confines de la tierra", y el contenido teológico y espiritual de los diversos elementos que conforman el libro de San Lucas.

En cuanto a la estructura del libro de los Hechos, el comentarista opta por una división en tres secciones: la Iglesia madre en Jerusalén, la extensión del Evangelio fuera de Jerusalén, por Judea y Samaría, y su extensión entre los gentiles hasta Roma. Juzgamos que esta estructura, además de tener buena base en el texto mismo de los Hechos, responde perfectamente a la finalidad teológica de Lucas: mostrar cómo la Salvación, que se realizó en Jerusalén, se extiende, gracias a los "ministros de la Palabra", hasta el confín del mundo. De hecho, San Lucas parece haber concebido su Evangelio y el libro de los Hechos como una única obra en dos tomos. Si se observa la estructura de ambas obras se ve cómo Jerusalén resulta ser el centro: en el Evangelio, Jesús se dirige en un solo e ininterrumpido viaje de Galilea a Jerusalén, y una vez ingresado a la ciudad no la abandona

más. Aquí se realizan los acontecimientos de la salvación: muerte, resurrección, ascensión y venida del Espíritu Santo. De aquí arranca la Iglesia, "revestida con la fuerza de lo alto", y así los Hechos nos muestran cómo se extiende la salvación "en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra" (1,8).

De este modo, los Hechos, más que relatar la historia de algunos apóstoles, que al fin y al cabo son meros "servidores de la Palabra", traza la historia de la Palabra misma, que se extiende gracias a la misteriosa presencia del Señor resucitado y a la fuerza del Espíritu y va construyendo la Iglesia universal, compuesta de "judíos y gentiles".

Un comentario fácil y simple, como el del profesor Kürzinger, nos ofrece así una panorámica de la maravillosa extensión universal de la Iglesia, y puede, además, brindarnos luz y ánimo en el momento actual de la Iglesia, que nos toca vivir. Luz, porque nos muestra cómo la Iglesia es un milagro ya que "ha sido revestida con la fuerza de lo alto"; de allí que sortee todos los peligros, ya provengan de fuera o de dentro. Las dificultades y problemas se van resolviendo, muchas veces a pesar de los hombres, porque siempre triunfa la unidad en el Señor, misteriosamente presente en su Iglesia. Nos puede infundir, asimismo, ánimo misionero, porque la extensión de la Palabra "hasta el confín de la tierra" es un imperativo permanente, y los ejemplos de celo misional de los primeros apóstoles, sobre todo de San Pablo, tienen la virtud de contagiarnos con un santo entusiasmo.

Dentro de la serie "El Nuevo Testamento y su mensaje", que busca suscitar una lectura del Nuevo Testamento para la vida espiritual, el comentario a los Hechos de los Apóstoles de Josef Kürzinger merece, por lo tanto, ser recomendado.

P. ALFONSO FRANK

NICOS POULANTZAS, "La dialéctica hegeliana-marxista y la lógica jurídica moderna", en: DERECHO Y LIBERACION, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Popular de Buenos Aires, Año 1, Nº 1, enero-abril de 1974, págs. 69-81.

Desde unos años a esta parte, concretamente a partir de la década del 50, ha hecho irrupción en el campo intelectual una corriente de pensadores y pseudo-pensadores cuya tarea consiste en limar las aristas del pensamiento marxista, suavizar sus tesis más irritantes, encubrir o redibujar sus postulados más evidentemente erróneos. Pensadores como Garaudy, Fromm, Althusser y otros, nos presentan un marxismo que bajo los rótulos de "Joven Marx", "Estructuralismo Marxista" o "Humanismo Marxista", ha perdido —al menos en apariencia— lo pedestre de su materialismo, el férreo determinismo puramente económico y su totalitarismo inhumano. La falacia de estos intentos de hacer potable para las mentes más o menos bien pensantes la doctrina del comunismo marxista, ha sido demostrada en forma concluyente por Paulino Ares Somoza en su excelente libro "El materialismo histórico - Una sociología del marxismo" (Buenos Aires, EUDEBA, 1970) y a él nos remitimos para la elucidación general del problema.

En el campo concreto del pensar jurídico también se ha pretendido efectuar este contrabando intelectual, en un intento de presentar al pensamiento de Marx como una superación —la única posible— de la especulación jurídica contemporánea. El principal protagonista y propagandista de esta empresa es el iusfilósofo griego, radicado en París, Nicos A. Poulantzas. Como era de esperarse, en el Nº 1 de la nueva revista editada por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires, "Derecho y Libe-

ración", se incluye un artículo suyo en donde, bajo el título de "La dialéctica hegeliana-marxista y la lógica jurídica moderna", trata de demostrarnos que para Marx, el campo de lo jurídico revestía una autonomía específica y que la interpretación del marxismo para la cual "el proceso del pensamiento constituiría un simple reflejo del proceso real" (p. 75), sería totalmente infundada e infiel al pensamiento del padre del comunismo. En otras palabras, Marx habría considerado al derecho no como un correlato de la realidad económica básica, sino como una realidad específica, con leyes propias y un desarrollo en cierta medida autónomo. Lamentablemente el iusfilósofo greco-francés no trae a cuento ni una sola cita del pensador de Tréveris que avale sus afirmaciones, sobre todo teniendo en cuenta que las que existen sobre ese tema encierran la tesis diametralmente contraria; así, en la "Contribución a la crítica de la Economía Política", escribe que "mis investigaciones dieron este resultado: que las relaciones jurídicas, así como las formas de Estado, no pueden explicarse ni por sí mismas, ni por la llamada evolución general del espíritu humano: que se originan más bien en las condiciones materiales de existencia..." (Madrid, Comunicación, 1970); y en la "Ideología Alemana", nos habla de "las ilusiones de los juristas y los políticos, en relación con las ensoñaciones y tergiversaciones románticas de estos individuos, las cuales se explican de un modo sencillo por su posición práctica en la vida, por sus negocios y por su división del trabajo" (Barcelona, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1970, p. 53). Y en su obra más conocida, el "Manifiesto Comunista", escribe, refiriéndose a los burgueses: "Vuestras mismas ideas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesa, como vuestro derecho no es sino la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase" (Buenos Aires, Claridad, 1967).

Es evidente que lo que se desprende de los textos de Marx es la total y absoluta dependencia de la superestructura jurídica respecto a la base material y la imposibilidad de explicar aquélla sin una referencia directa a las relaciones de producción. Esta es por otra parte la interpretación de los auténticos marxistas, como el sociólogo italiano A. Loria, quien nos dice que "el secreto de las relaciones jurídicas vigentes en toda época debe buscarse no ya en los principios espirituales de la vieja filosofía del derecho, sino en la estructura prosaica y material de las relaciones económicas. Con otras palabras, la filosofía del derecho es la economía política" (Cit. por Giorgio Del Vecchio, "Aspectos y problemas del derecho", Madrid, Epesa, 1967). La pretensión de Poulantzas de que en el pensamiento de Marx se encontraría una afirmación de la autonomía del campo jurídico, queda refutada por las mismas palabras de aquel autor y, con mayor claridad aún, por el sentido general de su filosofía.

También se pretende en el artículo que comentamos que "para Marx, y en la medida en que él admite la autonomía y especificidad propias del dominio teórico, este dominio tiene también un objeto propio" (p. 76). Nuevamente es el mismo Marx quien se encarga del desmentido. "Todos los misterios que inducen a la teoría —escribe en las "Tesis sobre Feuerbach"— al misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (...) El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar su verdad..." (Antología de Marx, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1972, p. 110). La radical negación marxista de la posibilidad de un conocimiento teórico cierto, de una especulación de la verdad por el intelecto contemplativo, surge sin lugar a dudas de

los textos citados, a los que podría agregarse otros hasta cansar al más tesonero de los lectores. Pero creemos que con los que hemos mencionado es más que suficiente para dejar claramente demostrada la falsedad de la interpretación que del pensamiento marxista hace el mentor de los iusfilósofos oficiales de la más grande universidad del país.

La pretensión de presentarnos un Marx respetuoso de la función teórica del intelecto, de diluir su absoluto determinismo de toda la realidad —entre ella la jurídica— por las relaciones de producción económica, de hacer posible una Filosofía del Derecho marxista, cae por la base no bien aparecen a la luz los textos del filósofo del comunismo. No es posible ninguna Filosofía del Derecho con un mínimo de autonomía, dentro de los cuadros del pensamiento marxista. Los filósofos del Derecho son, desde esta perspectiva, aquellos "a quienes la división del trabajo encomienda la misión de practicar el culto de esos conceptos (derecho, estado, etc.), viendo en ellos y no en las condiciones de producción, el verdadero fundamento de las relaciones reales de propiedad" ("La ideología...", cit. pág. 431).

En suma, el artículo que comentamos configura un intento más, esta vez en el campo jurídico, de enmascarar el pensamiento marxista con la finalidad inequívoca de hacerlo "potable" para quienes presentadas sus tesis de un modo directo y sin reacondicionamiento previo, las rechazarían de plano por falsas, utópicas y, por ende, inhumanas. Tarea impostergable del pensamiento realista es la de poner en evidencia la falacia de estas pretensiones en todos los campos en que se llevan a cabo, evitando así que puedan seducir a muchos, ya sea por excesiva buena fe o por simple falta de un conocimiento acabado de la esencia y métodos del marxismo.

CARLOS IGNACIO MASSINI

Libros Recibidos

- RADAELLI Sigfrido, **El Paraíso**, Ed. Testigo, Bs. As., 1973, 71 pgs.
- LEFEBVRE Mgr. Marcel, **Un Éveque parle**, Ed. Dominique Martin Morin, Jarzé, 1974, 233 pgs.
- PORADOWSKI Miguel, **El Marxismo invade la Iglesia**, Edic. Universitarias de Valparaíso, Univ. Católica de Valparaíso, 1974, 99 pgs.
- **Actas del II Congreso Nacional de Filosofía**, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1973, Tomo I: 705 pgs. Tomo II: 579 pgs.
- CASTELLANI Leonardo, **Su Majestad Dulcinea**, 2ª ed., Ed. Patria Grande, Bs. As., 1974, 300 pgs.
- GARCÍA CAFFARENA Edmundo, **Todo el trébol** (Poesía), Ed. Guadalupe, Bs. As., 1974, 67 pgs.
- BRUNO Cayetano SDB, **Historia de la Iglesia en la Argentina**, vol. IX, ed. Don Bosco, Bs. As., 1974, 551 pgs.
- MEINVIELLE Julio, **El Comunismo en la Revolución Anticristiana**, 2ª ed., Ed. Cruz y Fierro, Bs. As., 1974, 162 pgs.
- WIDMER Kingsley, **Henry Miller**, Ed. Pleamar, Bs. As., 1974, 273 pgs.
- BORGES Jorge Luis, **Leopoldo Lugones**, 2ª ed., Ed. Pleamar, Bs. As., 1965, 114 pgs.
- FRENCH Warren, **John Steinbeck**, Ed. Pleamar, Bs. As., 1974, 238 pgs.
- VARIOS, **Política de poder en América Latina**, Ed. Pleamar, 1974, 173 pgs.
- CODREANU Cornelio, **Diario de la cárcel**, Ed. Cruz y Fierro, Bs. As., 1974, 99 pgs.

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Dirección y Redacción

Casilla de Correo 141 • PARANA (Pcia. de Entre Ríos) • ARGENTINA

PRECIOS DE 1975

Suscripción ordinaria	100 Pesos Ley
Suscripción de apoyo	200 " "
El ejemplar	40 " "
Ejemplar atrasado (Nº 1 y 4 agotados)	40 " "

EXTERIOR

Suscripción ordinaria	u\$s 12
Suscripción de apoyo	u\$s 20
El ejemplar	u\$s 5

Cheques y giros a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141

PARANA

PROVINCIA DE ENTRE RIOS

A R G E N T I N A

IMPRESA EN LOS TALLERES GRAFICOS DE LIBRERIA Y EDITORIAL CASTELLVI S. A
SAN MARTIN 2355 - SANTA FE (ARG.)

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.